LA PHILOSOPHIE

D'ORIGÈNE.

LIBRARY
ST. MICHAELS COLLEGE

DE

LA PHILOSOPHIE

D'ORIGÈNE.

PARIS.

ERNEST THORIN, ÉDITEUR,

LIBRAIRE DU COLLÈGE DE FRANCE, DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE,
DES ÉCOLES FRANÇAISES D'ATHÈNES ET DE ROME,

RUE DE MÉDICIS, 7.

DE

LA PHILOSOPHIE D'ORIGÈNE,

PAR

M. J. DENIS,

PROFESSEUR À LA FACULTÉ DES LETTRES DE CAEN.

MÉMOIRE COURONNÉ PAR L'INSTITUT

(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES).

Finisque ab origine pendet.

Πάντα ὁμοῦ.

PARIS.

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DU GOUVERNEMENT

À L'IMPRIMERIE NATIONALE.

M DCCC LXXXIV.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

DEC 10 1931

2477

PRÉFACE.

L'Académie des sciences morales et politiques (section de Philosophie) avait mis au concours la philosophie d'Origène, pour le prix Victor Cousin, à décerner en 1881. A l'indication sommaire du sujet elle ajoutait le programme suivant :

« Exposer la doctrine philosophique d'Origène. Recueillir les idées philosophiques répandues dans les commentaires sur toute l'Écriture et dans l'Apologie du christianisme contre Celse. Examiner s'il y a lieu d'attribuer les *Philosophumena* à Origène.

« Remonter aux différentes sources de la philosophie d'Origène, particulièrement à Philon et à Clément d'Alexandrie. Signaler l'influence que la philosophie d'Origène a exercée sur les doctrines philosophiques et religieuses de la seconde moitié du IIIe siècle et sur celles des siècles suivants.

« Apprécier la valeur de cette philosophie au point de vue métaphysique et moral. »

C'est le mémoire couronné par l'Académie dans ce concours que je présente aujourd'hui au public. A peine y

ai-je apporté quelques changements. Le plus considérable a été de retrancher du corps de mon exposition la question incidente et parasite de l'auteur des *Philosophumena*, ou de la compilation qu'on a faussement décorée de ce titre. Cette érudition rentrait si mal dans mon travail tel que je l'avais conçu, elle y formait, pour parler le langage du rapporteur, « une parenthèse » si longue et si disgracieuse, que j'aurais purement et simplement supprimé le cahier que j'y avais consacré, si deux de mes juges ne m'avaient conseillé, et avec insistance, de le donner en appendice. De plus, j'ai comblé, le moins mal que j'ai pu, les lacunes signalées par le savant rapporteur, notamment en donnant un peu plus de développement à l'histoire de l'origénisme et de son influence. Mais je crains de n'avoir satisfait que médiocrement aux critiques et aux désirs de M. Franck : il comptait trop sur moi en me prêtant, un peu gratuitement, sa longue habitude et sa connaissance exacte et étendue des écrivains mystiques.

Il ne me reste plus qu'à témoigner toute ma reconnaissance aux membres de la section de philosophie, qui ont accueilli mon travail avec tant de sympathie; à M. Franck, qui s'est fait leur organe en haussant peut-être la note, et à mon vieux camarade et ami Paul Janet, sans lequel je n'aurais ni songé à demander, ni obtenu la faveur de l'impression à l'Imprimerie nationale. Je ne dois pas oublier l'active et complaisante collaboration que m'a prêtée, dans la correction des épreuves, M. Haussoullier, jeune helléniste sorti de l'École normale supérieure et de l'École française d'Athènes. Si toutes les feuilles avaient passé sous ses yeux, j'aurais confiance que

les citations grecques laisseraient peu à désirer. J'ai eu du moins la bonne fortune qu'il ait revu d'un bout à l'autre les deux chapitres à la correction desquels je tenais le plus, les chapitres VIII et IX, tout remplis de citations des Pères grecs orthodoxes, Athanase, Basile, les deux Grégoire et Jean Chrysostome.

J. DENIS.

BQ
1687

DE

LA PHILOSOPHIE D'ORIGÈNE.

INTRODUCTION.

Quiconque ne connaît la doctrine chrétienne que par les grands docteurs du moyen âge ou par nos théologiens du XVIIe siècle se trouve comme dépaysé en parcourant le traité *Des Principes* d'Origène. Sous les mêmes mots, chute originelle, incarnation, résurrection, vie future, etc., il trouve des choses toutes différentes de celles qu'il connaît; et son étonnement redouble à la réflexion que le traité *Des Principes* est l'œuvre d'un fidèle aussi docile que fervent, qui, durant dix-huit ans, fut chargé de l'enseignement dans le Didascalée ou l'école chrétienne d'Alexandrie. Et les théories et idées aventureuses semées à pleines mains dans ce livre, il les retrouve dans tous les écrits qui nous sont parvenus du docteur alexandrin, dans ses homélies adressées à la foule des fidèles, comme dans ses brèves scolies et dans ses vastes commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament, dans son apologie du christianisme contre Celse, comme dans ses écrits purement exégétiques.

D'où peuvent venir ces hardiesses si peu conformes en apparence à la tradition ou prédication ecclésiastique, qu'Origène se propose cependant d'éclaircir et de développer? Elles ne s'expliquent complètement ni par le génie de l'homme, — avec une grande activité d'esprit qui l'emportait bien au-dessus et au delà de la foi telle que l'entendait le vulgaire, Origène se serait arrêté

dès le premier pas s'il avait soupçonné qu'il sortît de la droite voie de la tradition, — ni même par l'indécision du dogme, encore en voie de formation; car on ne voit rien de semblable se produire sur aucun autre point du monde chrétien : les seuls sectaires qui montrent la même audace aventureuse, les gnostiques, ne sont point, comme Origène, des hommes qui acceptent toutes les Écritures et l'autorité de l'Église sincèrement, humblement, sans restriction ni réserve. Non, si, malgré sa foi profonde et sa soumission absolue à la tradition ecclésiastique, Origène s'aventura sans crainte et sans scrupule dans une philosophie qui était au moins extra-chrétienne, c'est qu'il ne faisait que continuer un maître respecté, Clément, son prédécesseur immédiat dans l'enseignement du Didascalée; et Clément lui-même n'était entré dans cette voie que parce que sa pensée se développa dans un milieu tout particulier.

Ce n'est point par accident, en effet, que les premiers essais systématiques d'une philosophie chrétienne se firent aux mêmes lieux où, sous l'action des mêmes ferments, allait concurremment se produire, quoique un peu plus tard, le dernier grand système philosophique de l'antiquité. Je n'ai pas à faire l'histoire de l'école chrétienne d'Alexandrie; mais je dois dire sommairement ce qui peut expliquer le tour d'esprit et les idées d'Origène.

Nous ne connaissons pas seulement par des inductions légitimes l'esprit qui régnait à Alexandrie; nous avons encore à ce sujet le témoignage d'un fin observateur. Quelque cinquante ans avant qu'il se formât, à côté de l'école catéchétique, un enseignement plus ou moins philosophique du christianisme, l'empereur Adrien écrivait au consul Servianus une lettre où se trouvent ces paroles singulières : « . . . Ceux qui vénèrent Sérapis sont chrétiens, et ceux qui s'appellent évêques du Christ sont pleins de dévotion pour Sérapis. Là (à Alexandrie) on ne trouverait pas un chef de synagogue juive, un samaritain, un prêtre chrétien, qui ne fût en même temps mathématicien (c'est-à-dire astrologue), aruspice ou devin. Tel patriarche des Juifs, quand il vient en Égypte, se voit obligé par les uns de vénérer Sérapis,

par les autres d'adorer le Christ. Tout ce monde-là n'a qu'un Dieu qui n'en est pas un. Chrétiens, juifs, toutes les nations se rencontrent dans l'adoration de ce seul et même Dieu... l'argent. » On ne saurait évidemment prendre à la lettre ces paradoxales paroles de l'empereur sceptique, mais elles expriment vivement l'espèce de tolérance relative qui s'était établie entre tous les cultes et toutes les croyances à Alexandrie, et qu'on n'aurait trouvée nulle part ailleurs au même degré; elles indiquent surtout le pêle-mêle étrange d'idées et d'opinions qui devait résulter d'une pareille rencontre. Païens, juifs, chrétiens, orthodoxes, hérétiques de toutes les sectes, philosophes de toutes les écoles, vivaient côte à côte et sans trop se haïr. Les docteurs chrétiens, certes, tant les hérétiques que les orthodoxes, n'allaient pas entendre les prêtres de Sérapis, qui n'auraient rien eu à leur apprendre; mais ils ne devaient pas fuir le commerce des juifs et des samaritains, ne fût-ce que pour s'informer des interprétations qu'ils donnaient des Écritures, tandis que les juifs, les samaritains et les païens se pressaient, dit-on, aux enseignements de Pantène et de Clément. Si nombre de philosophes accouraient aux leçons d'Origène, Origène et son ami Héraclas venaient, de leur côté, étudier chez je ne sais quel philosophe, désigné vaguement par les mots de maître des sciences philosophiques, et que l'on croit généralement, mais sans raisons suffisantes, être Ammonius Saccas[1]. Les idées, quelque ferme que chacun restât dans sa foi, ne pouvaient manquer de se rapprocher, de se pénétrer mutuellement, de s'amalgamer involontairement et sans conscience. On peut déjà préjuger sur ces considérations un peu superficielles le caractère et le rôle de l'école chrétienne d'Alexandrie.

[1] Si Origène dans Eusèbe (*Histoire ecclésiastique*, VI, 19) désigne ce maître simplement par les mots τῷ διδασκάλῳ, Porphyre, cité par le même Eusèbe, dit formellement que c'était Ammonius. Mais Porphyre ne confond-il pas notre Origène avec un autre personnage du même nom? Son texte même est-il bien authentique? Supposer avec Ritter que ὁ διδάσκαλος soit Héraclas est impossible, puisque c'est Héraclas qui mena Origène chez le διδάσκαλος. Ce maître devait être un pur philosophe, mais non un chrétien. Mais qui est-il?

Mais entrons un peu plus avant dans les choses en essayant de nous représenter la naissance et le développement de cette école. Fut-elle fondée par saint Pantène, vers le dernier quart du IIe siècle? Ou ne fit-il que lui imprimer sa direction définitive? Je pencherais volontiers vers cette dernière supposition. Ce n'est pas une raison, toutefois, pour faire remonter le Didascalée jusqu'à saint Marc, comme le veut une tradition plus que douteuse. Les apôtres ou les disciples immédiats du Christ avaient autre chose à faire que de fonder des écoles, et rien ne ressemblait moins, dans l'origine, à un enseignement régulier et suivi que la prédication. Si l'école chrétienne d'Alexandrie est antérieure à Pantène, elle ne peut guère remonter cependant au delà des premières années du IIe siècle. Elle se forma sans doute peu à peu, suscitée par les besoins de la lutte, en face et à l'exemple de tant d'écoles profanes ou juives, qui faisaient retentir de leurs disputes les alentours du Musée. Née dans l'ombre, comme toutes les institutions chrétiennes, elle s'enhardit à braver la publicité et à s'ouvrir à quiconque voulait entendre ses leçons, lorsque l'Église fut assez nombreuse et assez forte pour oser se mettre en possession du droit commun. Alexandrie était peut-être la seule ville de l'empire romain où un pareil fait fût possible, tandis que la persécution était pour ainsi dire en permanence.

Dans cette ville cosmopolite, égyptienne, grecque et juive par sa population, qui était le rendez-vous de toutes les traditions et de toutes les idées, comme l'entrepôt de tout le commerce du monde ancien, grammairiens, rhéteurs et philosophes, tout le monde y avait la parole et trouvait des auditeurs toujours prêts ; toutes les sectes y dogmatisaient à leur aise et en pleine liberté. Les chrétiens bénéficièrent de ces habitudes, et si de temps en temps le petit peuple, avec ou sans l'ordre des gouverneurs, s'ameutait contre eux, comme il faisait aussi contre les juifs, ce n'étaient que des émotions passagères, et, après quelques violences, les choses reprenaient leur cours habituel. C'est grâce à ces circonstances qu'Alexandrie devint comme la métropole de

la théologie chrétienne, et que son Église eut dogmatiquement une influence et un rôle principal, qu'aucune autre ne pouvait lui disputer. Jérusalem était restée trop juive, après comme avant la dispersion; son Église n'eut jamais qu'une existence précaire. Athènes était trop grecque et trop identifiée par sa gloire avec les vieilles traditions du polythéisme. Rome, siège de l'empire, l'était aussi de la persécution, et son génie étroit, plus fait pour la domination que pour les hautes spéculations de la pensée, s'était communiqué non seulement aux chrétiens renfermés dans ses murailles, mais encore à tous les fidèles des pays de langue latine : supposer qu'il y eut à Rome une école de philosophie chrétienne, parce que Tatien y entendit saint Justin, et que Rhodon y entendit peut-être Tatien, c'est une hypothèse gratuite, qui montre qu'on ne se rend pas très bien compte de la position des chrétiens dans la capitale de l'empire, ni de ce qu'est une école[1]. Antioche même, où le nom chrétien avait commencé et qui avait vu les premières conquêtes de la foi nouvelle parmi les gentils, n'offrit jamais le mouvement et la fermentation d'idées qui, depuis la fin du IIe siècle jusqu'à celle du IVe, agitèrent Alexandrie.

D'ailleurs, le mouvement qui poussait l'une vers l'autre la tradition judéo-chrétienne et la philosophie hellénique, simple tendance dans les autres grands centres du christianisme, était, à beaucoup d'égards, presque un fait accompli dans l'ancienne capitale des Ptolémées. Là, depuis plus de deux cents ans, le judaïsme s'était profondément modifié sous l'influence des idées philosophiques[2] : il avait perdu en grande partie ce qu'il conser-

[1] L'abbé Freppel, *les Apologistes chrétiens au IIe siècle*, 2e série, 1re leçon.

[2] Je ne fais remonter cette modification qu'à quelques années avant Philon. Elle avait commencé beaucoup plus tôt; mais c'est seulement vers ce temps qu'elle devient sensible, à moins de supposer que les livres d'Aristobule, cités par les Pères, ne soient pas apocryphes et postérieurs à Philon, au lieu de lui être antérieurs de deux siècles. Mais cette supposition, généralement admise, me paraît extrêmement invraisemblable. Comment Aristobule aurait-il eu l'audace impudente de faire lire par Aristote une traduction complète de la Bible, lorsqu'en 185 (date où on le place) la traduction dite *des Septante* était loin d'être achevée et ne dépassait probablement pas le *Pentateuque ?*

vait encore de sec et d'étroit dans la Palestine; sans renoncer à se croire la Vérité, il aspirait à devenir universel et se spiritualisait de plus en plus, en s'assimilant tout ce qui était à sa convenance, soit dans les philosophies de la Grèce, soit dans les traditions mystiques de l'Orient. La doctrine du Λόγος ou du Verbe, prenant une place tous les jours plus considérable dans la théologie des Juifs hellénistes, était comme un pont jeté entre le monothéisme jaloux d'Israël et la philosophie des nations polythéistes. Par une révolution analogue, mais beaucoup plus radicale, en ce sens qu'elle attaquait l'essence même et non la forme ou l'enveloppe du polythéisme, les Grecs et les gentils avaient rapproché leurs croyances de la religion juive, par une interprétation allégorique plus ou moins spécieuse de l'antique mythologie. Il est certain qu'au Ier siècle avant notre ère, tous les esprits cultivés, lorsqu'ils n'étaient pas athées, ne reconnaissaient qu'un seul Dieu, dont les divinités populaires exprimaient grossièrement l'action multiple sur le monde. Grecs et Juifs se rapprochaient par un autre côté : ils étaient tous plus ou moins éclectiques. Le nom même d'*éclectisme* est de ce temps, et si Potamon, qui mit cette enseigne, avorta dans l'entreprise de concilier tous les systèmes en empruntant à chacun la part de vérité qu'il contient, s'il n'eut pas, à proprement parler, de disciples, il n'en avait pas moins dit le mot de l'époque[1] en prononçant ce nom. Car Philon et Cicéron, que l'on peut prendre comme types, l'un de la philosophie de l'Orient, l'autre de celle de l'Occident, sont de véritables éclectiques, ou plutôt des amalga-

[1] A vrai dire, on ne sait à quelle date placer Potamon. On le fait vivre à la fin du Ier siècle avant notre ère; on peut tout aussi légitimement le faire vivre à la fin du Ier ou au commencement du IIe après J.-C. Les mots de Diogène : Ἔτι δὲ πρὸ ὀλίγου καὶ ἐκλεκτική τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτάμωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως, laissent beaucoup de marge. Pour résoudre la question, il faudrait savoir : 1° la date précise de Diogène; 2° ce qu'il entend par *peu de temps auparavant*. Et ces deux choses flottent pour nous dans une égale incertitude. Mais cette difficulté particulière au sujet de Potamon n'infirme en rien les considérations que je développe. Que Potamon soit né plus tôt ou plus tard, il est constant que, du Ier siècle avant notre ère au IIIe après J.-C., ce qui domine dans ceux qui s'occupent de philosophie, c'est l'éclectisme, ou plutôt le syncrétisme.

mistes, par leur manière de procéder. Nulle part ce travail de fusion philosophique et religieuse n'était plus avancé qu'à Alexandrie, et c'est ce qui fit de cette ville le foyer le plus actif non de la foi, mais de la théologie ou métaphysique chrétienne.

L'école de saint Pantène n'avait donc rien à inventer, et, dans le milieu intellectuel où elle se développa, les fidèles avaient moins que partout ailleurs à se faire violence pour sortir du particularisme intolérant où des esprits outrés, comme Tatien, voulaient retenir le christianisme, en partageant l'humanité en deux classes, l'une qui possède l'Esprit, et qui n'est qu'une infime minorité; l'autre qui n'a point l'Esprit, et qui s'élève à peine au-dessus de la brute : c'est la presque totalité du genre humain. Ce qui soufflait dans Alexandrie, c'était le vent de la conciliation, et s'il y avait un danger, c'était moins d'être trop exclusif que d'être tenté d'associer ensemble des choses incompatibles. Tous les éléments de la théologie chrétienne, moins l'histoire du Christ, étaient déjà préparés dans l'éclectisme religieux et philosophique de Philon et des autres Juifs hellénistes : l'incompréhensibilité absolue de Dieu, qui, renfermé dans l'abîme insondable de son infinité, n'agit et ne se manifeste que par son fils ou le Verbe; la théorie du Verbe, médiateur nécessaire entre le Très-Haut et les créatures raisonnables; celle de l'Esprit prophétique qui maintient et anime le monde des âmes, en même temps que l'univers entier; une morale à la fois cosmopolite et spiritualiste jusqu'à la mysticité; la résurrection ou la doctrine masdéo-juive de la vie future tendant de plus en plus à se confondre avec celle de l'immortalité de l'âme ou avec la forme que la croyance de la vie future avait revêtue chez les platoniciens; enfin, la méthode même par laquelle on arrivait à tout concilier et dont le principe était que « la lettre tue, et l'esprit vivifie ». Le difficile, je le répète, n'était pas, à Alexandrie, de n'être pas conciliant, mais de ne l'être que dans une juste mesure, et de combiner la théologie élaborée par les philosophes juifs ou grecs avec la tradition apostolique sur le Christ, sans violenter ni dénaturer cette tradition : ce qui n'était pos-

sible que par une transformation profonde de cette théologie. Les gnostiques avaient tenté cette entreprise, et ils y avaient échoué: l'humanité du Christ s'évaporait dans leur idéalisme déréglé, et sa divinité s'évanouissait dans la série sans fin de leurs émanations ou de leurs éons. L'école chrétienne d'Alexandrie reprit ce travail en sous-œuvre, et son principal effort fut de conjurer le danger que les sectaires orientaux faisaient courir au christianisme, en opposant à la gnose extravagante des Basilide et des Valentin une gnose plus discrète, plus humaine et cependant plus profonde, qui sût, dans ses plus grandes hardiesses, respecter la double tradition de l'Ancien Testament et de l'Évangile. Les gnostiques abusaient de la philosophie; car, bien qu'il nous soit assez difficile aujourd'hui de discerner ce que les théories grecques venaient faire au milieu de leurs imaginations orientales, non seulement Tertullien nous crie que Platon était le patriarche des hérésies, mais encore Origène, qui a plus d'autorité en ces matières, répète, à plusieurs reprises, la même chose que le fougueux Africain. Il fallait donc ou maudire et proscrire la philosophie, ou bien s'en aider en la mettant à sa place. Le choix entre ces deux alternatives n'était point douteux pour des hommes qui, comme les Pères alexandrins, voyaient dans le christianisme une philosophie supérieure, mais non contraire à la raison humaine. Ils retournèrent contre les gnostiques la sagesse de la Grèce et montrèrent qu'ils savaient en faire un meilleur usage que ces sectaires, infatués de leur prétendue science, si séduisante pour des esprits formés aux habitudes helléniques. Ils se firent donc plus philosophes que leurs adversaires. Ils prirent de tous les systèmes ce qui leur parut s'accorder avec la foi, non cependant sans des préférences très marquées dans leur éclectisme. Le stoïcisme était toujours la doctrine dominante; mais déjà le platonisme commençait à renaître par Taurus, Atticus, Numénius, fortement mêlé dans ce dernier avec des idées orientales qui n'appartiennent pas toutes au judaïsme, et dont il est extrêmement difficile de déterminer la provenance avec quelque certitude. Le péripatétisme repa-

raissait aussi; mais, absent de Philon, ou peu s'en faut, il l'est encore davantage des doctrines chrétiennes, soit orthodoxes, soit hérétiques. Dans les premières, comme dans Philon, c'est un mélange de platonisme et de stoïcisme qui domine. Dans les secondes, c'est je ne sais quel idéalisme étrange et fantastique, où l'homme d'Athènes, disciple de Socrate, aurait eu peine à se reconnaître. Que si l'on réduit le néoplatonisme à celui de Plotin, il est inexact de dire qu'il a eu la moindre action sur la théologie des Pères alexandrins, puisqu'ils l'ont précédé. Mais il ne l'est nullement de voir dans cette théologie l'empreinte profonde du platonisme plus ou moins remis en honneur et restauré par Atticus et autres, et vu à travers Philon et Numénius. Quant à l'influence directe de Platon, je crois qu'il est très difficile de la marquer avec précision, je parle du Platon de la dialectique; car celui des mythes et du *Timée* est partout; il était dans Philon, il était dans les gnostiques, et c'est celui-là qu'on retrouve dans Clément et surtout dans Origène.

On ignore la part de Pantène dans le mouvement philosophique qui partit du Didascalée; on sait seulement, par un témoignage certain, qu'il mêla, on ignore comment, la philosophie à l'enseignement religieux. « J'ai cru, dit Origène, devoir examiner à fond les doctrines des hérétiques et ce que les philosophes professaient touchant la vérité. En cela, je n'ai fait qu'imiter Pantène, qui, pour avoir amassé de grandes connaissances sur ces matières, a pu se rendre utile à tant d'autres [1]. » Mais c'est Clément surtout qui engagea résolument la théologie chrétienne dans la voie féconde, et non sans danger, où devait le suivre Origène.

De quelque source que vienne la philosophie, disait Clément, que les Grecs l'aient dérobée aux Juifs en pillant les Écritures, qu'ils la tiennent des anges qui ont eu commerce avec les filles des hommes et qui leur ont révélé quelques mystères du ciel, qu'ils la doivent même aux démons, comme le veulent quelques-

[1] Lettre d'Origène à Grégoire le Thaumaturge.

uns (car le démon peut se transfigurer en ange de lumière) : Dieu, selon Clément, a fait tourner ce larcin au profit de l'humanité, et les vertus des sages de la Grèce, qui étaient, quoi qu'on dise, des vertus réelles, prouvent que la philosophie était un bien ou une œuvre de lumière, non une œuvre de ténèbres. Mais si Clément s'était borné à ces subtiles argumentations en réponse à des accusations puériles, il serait bien loin de saint Justin, qui admettait que le Verbe a parlé à Héraclite, à Socrate, à Musonius, comme aux saints de la Judée, parce qu'il est le maître des esprits et la vérité qui éclaire tout homme venant en ce monde. Le docteur alexandrin reprend la même thèse et avec bien plus d'insistance et de force que saint Justin. Et d'abord, si plagiaires que fussent les Grecs, ils n'avaient volé à personne la dialectique ou l'art de raisonner et de mettre en ordre ses pensées. Cet art, le chrétien doit l'emprunter aux philosophes pour l'explication de la parole sainte, qui est souvent obscure, équivoque, semée de paraboles. La dialectique lui est nécessaire pour la démonstration ou au moins pour la défense de la vérité. Elle est comme une haie [1] à mettre autour des vérités de la foi. Mais ce n'est pas seulement la forme que le sage du christianisme doit emprunter à la philosophie; il lui peut emprunter encore, du moins en partie, la matière de sa sagesse ou un certain fonds de vérités qui appartiennent de droit au chrétien, parce qu'elles viennent du Verbe ou de la raison universelle. Car la philosophie a été pour les Grecs ce que l'Ancien Testament a été pour les Hébreux : elle aussi est une préparation évangélique. C'est le même Dieu qui a été reconnu et adoré par les Grecs, les Juifs et les chrétiens : seulement, il n'a été donné qu'aux derniers de le reconnaître en esprit. Mais les uns et les autres ont été enseignés par un même maître, le Seigneur véri-

[1] Cette comparaison est toute stoïcienne : les stoïciens comparaient la philosophie à un champ fertile. La logique était la haie qui l'entourait (*τὸν μὲν περιβεβλημένον φραγμὸν τὸ λογικόν*) ; la morale, le fruit ; la physique, le sol et les arbres. La même comparaison est dans cette formule des talmudistes : « Il faut faire une haie à la loi. » Est-ce simple rencontre? Ou y a-t-il emprunt de la part des talmudistes?

table. Les différentes sectes de la philosophie, tant grecque que barbare[1], sont comme les Bacchantes qui ont déchiré le corps de Panthée; elles se sont partagé les lambeaux de la vérité, qui est une; et chacune d'elles se glorifie de ce qui lui est échu en partage comme de la Vérité même; mais pour contempler pleinement le Verbe parfait, il faut recueillir et rassembler tous ces fragments[2]. Le gnostique ou le sage du christianisme emprunte donc à la philosophie plus que la forme dialectique. Mais cet éclectisme que recommande Clément avait ses dangers, et quoiqu'il fût guidé par « la lumière qui s'était levée avec le Christ et qui avait tout éclairé », il était à craindre qu'il ne dégénérât en un syncrétisme où la philosophie et la tradition religieuse fussent plutôt juxtaposées que fondues intimement. C'est ce que nous offrent trop souvent l'*Exhortation aux Grecs*, le *Pédagogue*[3] et les *Stromates* de Clément. D'un autre côté, comme l'indique le nom même que Clément aime à donner à son parfait chrétien, c'est pour opposer une vraie gnose à la fausse gnose de Saturnin, de Valentin et de Basilide, que les Pères alexandrins s'adressaient autant à la philosophie qu'à la révélation. Fatigués du mépris insultant des gnostiques, et redoutant le prestige de leur science orgueilleuse, ils voulaient montrer, eux aussi, qu'ils n'étaient pas des ignorants et des grossiers. Ne couraient-ils pas risque de trop pencher vers la spéculation, à l'exemple de ceux qu'ils combattaient, quoiqu'ils posassent en principe que la pratique est la condition de la vraie philosophie, et la vertu, de la sagesse?

Non moins intempérant, ou, si l'on veut, plus intempérant par le côté spéculatif que son devancier, Origène me paraît plus sobre du côté de l'érudition et d'un savoir qui n'est pas tou-

[1] Les Juifs surtout, rangés parmi les barbares par les Grecs. Mais d'ailleurs Clément parle de la philosophie des Indous, des Gètes, des Celtes et des druides. Tout cela, y compris les sectes des Juifs, forme la philosophie barbare.

[2] Par une comparaison analogue, Plutarque nous représente Isis cherchant et rassemblant les membres dispersés d'Osiris (c'est-à-dire, selon son interprétation, les fragments épars de la parole divine).

[3] Maître intérieur.

jours de la science. Telle n'est point, je le sais, l'opinion générale. Depuis Huet jusqu'à Mgr Freppel, on est porté à chercher la cause des hétérodoxies d'Origène dans son étude trop assidue et sa passion trop indiscrète de la philosophie grecque. Il lui serait donc arrivé, pour employer son langage, ce qui est arrivé à Jéroboam descendant en Égypte. Or quel fut le résultat du séjour qu'il y fit? Il s'allia avec Pharaon, dont il épousa la belle-sœur, et, de retour en Israël, il essaya d'y introduire les idoles de l'Égypte à la place du vrai Dieu. « Voilà, continue Origène, l'image des hérétiques. A force de converser avec les philosophes grecs, ils ont sacrifié la vraie foi à une alliance profane. Au lieu de chercher leur profit dans ce commerce avec les sages de la gentilité, ils y ont trouvé leur perte en voulant mêler la doctrine du Verbe à des inventions humaines. » Qu'Origène ait eu une connaissance telle quelle des principaux systèmes philosophiques, c'est ce qui est incontestable, et l'on pourrait dire la même chose de la plupart des Pères grecs. Mais à en croire ceux qui se sont occupés de lui, il en aurait possédé la connaissance la plus profonde; il n'aurait cessé de vivre en quelque sorte avec les philosophes de la Grèce. Je ne crois pas qu'une étude attentive et sans parti pris de ses ouvrages confirme ce préjugé.

Les témoignages des anciens sont formels, je l'avoue. Porphyre, qui, dans sa jeunesse, a pu rencontrer et connaître Origène, déjà vieux, dit non seulement qu'il a été le disciple d'Ammonius Saccas et qu'il a trouvé dans ce maître de grands avantages pour s'avancer dans la science, mais encore qu'il « était [1] continuellement sur Platon; qu'il lisait sans cesse les écrits de Numénius, de Chronius, d'Apollophane, de Longin, de Modératus, de Nicomaque et des principaux pythagoriciens; qu'il faisait aussi usage des stoïciens Chérémon et Cornutus. » Et pour qu'on ne s'y trompe pas et qu'on ne puisse point soupçonner qu'il s'agit ici d'un autre Origène, il ajoute que « c'est ainsi qu'ayant appris la manière d'expliquer et d'entendre les

[1] Traduction de Lenain de Tillemont.

mystères des Grecs, il l'a appliquée aux écritures judaïques. » Porphyre, si ce passage est réellement de lui, ayant entendu parler de la science d'Origène, et bien aise de la reporter au fondateur du néoplatonisme, a pu être involontairement porté à confondre le chrétien Origène avec le condisciple de Plotin, qui, païen et philosophe, devait, en effet, lire et étudier attentivement tous ces écrivains, antécédents de la doctrine de son maître Ammonius Saccas [1]. Mais si le témoignage de Porphyre n'a qu'une très médiocre valeur, celui de Grégoire le Thaumaturge paraît ne laisser aucun doute sur la science philosophique d'Origène. « Il nous exhortait, dit-il, à philosopher et à recueillir tout ce qu'avaient écrit là-dessus (sur la cause première) les anciens, soit philosophes, soit poètes, sans rien négliger ni rejeter d'avance... Il ne faisait d'exception que pour les athées... Quant aux autres, il nous engageait à parcourir leurs écrits et à les étudier tous l'un après l'autre... Il se gardait bien de nous appliquer à l'étude d'un seul système, mais il les passait tous en revue, ne voulant pas nous laisser ignorer une partie quelconque de la science hellénique. Quant à lui, il nous précédait, nous tenant par la main, dans la voie où nous marchions à sa suite. Lorsque nous touchions à un endroit tortueux, où le sophisme se cachait sous des apparences perfides, il nous avertissait en homme exercé par une longue expérience et une habitude constante des matières philosophiques... Il recueillait pour notre instruction tout ce que chaque philosophe a enseigné de vrai et d'utile, et retranchait ce qui est faux, pour s'attacher particulièrement aux choses qui peuvent développer la piété parmi les hommes. » A l'étude de la philosophie Origène ajoutait et voulait qu'on ajoutât celle

[1] Ou Porphyre a commis une grave inadvertance, ou le morceau que lui attribue Eusèbe est inauthentique. Comment fait-il lire Longin par Origène au moment où celui-ci se serait beaucoup occupé de philosophie sous Ammonius? Longin est un des disciples d'Ammonius et puis d'Origène le philosophe païen. Il ne devint guère célèbre que vers 250, à peine quelques années avant la mort de notre Origène, c'est-à-dire à une époque où certainement Origène ne s'occupait plus de philosophie ni des philosophes.

des sciences. « Je voudrais, écrivait-il à Grégoire le Thaumaturge, que le christianisme devînt le terme final d'un esprit aussi bien fait que le tien. Mais pour atteindre plus sûrement ce but, je désire en même temps que tu empruntes à la philosophie grecque le cercle entier des sciences préparatoires au christianisme, cherchant ainsi dans la géométrie et dans l'astronomie un secours pour l'interprétation des saintes Écritures. Ce que les philosophes affirment des arts libéraux, nous le disons de la philosophie elle-même. Ils regardent comme autant d'auxiliaires la géométrie, la musique, la grammaire, la rhétorique et l'astronomie: nous, nous assignons le même rôle à la philosophie par rapport au christianisme. »

Ces témoignages, loin de m'ébranler, ne font que m'affermir dans mes doutes. On en conclut qu'Origène connaissait à fond toute la philosophie grecque, toute la science grecque; et en s'étonnant de la multitude de ses ouvrages (six mille, selon saint Épiphane), on s'écrie : « Un esprit aussi vaste fait penser à Aristote et à Leibniz[1]. »

Mais les écrits d'Origène qui nous restent ne nous montrent rien de pareil. En fait de sciences physiques ou naturelles, à peine lisons-nous quelques pages, semées çà et là, sur divers animaux mentionnés par la Bible; et ces pages, empruntées la plupart à Aristote, ne sont pas de celles qui ont fait de l'*Histoire des animaux* un monument unique dans l'antiquité. Je les croirais volontiers copiées non dans Aristote même, mais dans quelque collectionneur de curiosités à la façon d'Élien, comme c'est évidemment le cas pour un long passage sur les différentes espèces de perles. Quant à la science mathématique qui se rencontre dans Origène, elle consiste en considérations mystiques et arbitraires sur les nombres, telles qu'on en lit beaucoup dans Philon. Ce n'est point là ce qu'on appelle de la science; c'en est le contraire. Son astronomie est à l'avenant; et ce n'est ni dans Hipparque, ni même dans Ptolémée qu'il l'avait puisée. Je ne

[1] Mgr Freppel.

nie pas qu'Origène n'eût quelque teinture de ces sciences; mais ce n'était pas de ce côté que s'était porté cet esprit d'investigation que lui attribue Ritter. Si nous nous en rapportons d'ailleurs à ce que raconte son disciple et admirateur Grégoire, il ne se proposait nullement dans ces connaissances un but scientifique. « Il demandait aux sciences naturelles, nous dit-on, le moyen de redresser et de corriger cette partie inférieure de notre être où domine la sensation, ne voulant pas que le magnifique spectacle de cet univers, si bien réglé dans ses différentes parties, n'excitât en nous qu'une stupéfaction aveugle et une terreur irréfléchie, comme chez les animaux privés de raison. . . . Quant à l'astronomie, il s'en servait comme d'une échelle pour nous élever au-dessus de la terre et nous introduire dans les profondeurs des cieux; » autrement dit, il cherchait dans les sciences ce qu'on a nommé une théosophie, et l'on sait qu'en pareil cas on serait plus gêné que servi par des connaissances exactes et rigoureuses. Ce qui lui manquait pourtant, ce n'était ni la pénétration, ni cette longue patience qui fait une partie du génie du savant : celui qui avait dressé les Hexaples et les Octaples était, certes, capable de l'attention la plus minutieuse et la plus soutenue; ce qui lui manquait, c'était l'esprit scientifique, si rare dans l'antiquité, et surtout au IIIe siècle de notre ère.

Mais s'il est difficile, malgré les témoignages de ses contemporains, de croire à la science d'Origène, on ne saurait cependant contester sa connaissance de la philosophie ancienne. Cela dépend de ce qu'on entend par là. L'oserai-je dire? Cette connaissance, dont les uns lui font un mérite, les autres un défaut, cause de toutes ses erreurs, me paraît plus étendue que profonde. Il a retenu beaucoup de détails, a-t-il jamais possédé à fond les principes et la méthode, c'est-à-dire l'esprit d'aucun des grands systèmes de l'antiquité? Moins la doctrine de la préexistence des âmes, qu'il aurait pu tout aussi bien emprunter à Philon et à certains gnostiques qu'à Platon, il n'est guère frappé que des mythes et du *Timée;* c'est-à-dire qu'il prend pour des affirmations philosophiques de simples aveux d'impuissance. Où

Platon ne voit plus clair, au lieu de s'arrêter, il place une belle fable poétique, ou bien il reproduit à sa manière les hypothèses pythagoriciennes, en les donnant pour des hypothèses[1]. Et c'est précisément là qu'Origène et ses contemporains, dans leur goût du surnaturel, allaient chercher sa pensée et la lumière. Je ne saurais dire ce qu'Origène doit à Aristote : on pourrait même croire qu'il ne l'a jamais lu, quoiqu'il ait entendu parler de la cinquième essence. Il connaît mieux les stoïciens. Je n'affirmerais pas que Pantène ait passé de cette secte philosophique au christianisme; mais il est évident que le stoïcisme était en honneur au Didascalée. Le gnostique de Clément n'est que le sage de Zénon christianisé et avec une forte teinte mystique. Origène se sert, pour expliquer la fin du monde, des théories les plus abstruses et les plus essentielles de la physique des stoïciens; il abuse par moments de leur logique toute verbale, et l'on voit qu'il est familier avec les parties les plus subtiles de leur éthique: mais il ne les appelle jamais à son aide que pour de petites discussions incidentes; les doctrines stoïques n'entrent pas dans le mouvement général de sa pensée. Que s'il s'est laissé égarer, comme on le dit, par la philosophie hellénique, ce n'est pas parce qu'il y a donné trop de temps et d'attention et parce qu'il « a fait un trop long séjour dans cette terre d'Égypte »: c'est au contraire parce qu'il l'a parcourue à la hâte, et que, séduit par certaines affinités superficielles, il n'a pas saisi les différences profondes qui séparent les systèmes philosophiques des Grecs, même le platonisme, de la tradition chrétienne. Et là encore, lorsque certaines réminiscences de la philosophie viennent se mêler à ce qu'on appelle ses erreurs, il faudrait se demander si ces réminiscences sont le principe et l'âme de ses témérités, ou si elles n'en sont pas simplement l'enveloppe.

Il y a plus : si on le consulte lui-même, au lieu d'Eusèbe et de Grégoire le Thaumaturge, ses ouvrages, au lieu de traditions douteuses, parce qu'elles sont intéressées (le plus grand des doc-

[1] C'est précisément ce qu'il dit au début de l'exposition cosmologique du *Timée*.

teurs chrétiens ne devait-il pas être aussi le plus savant des philosophes au point de faire l'admiration et l'envie des païens eux-mêmes?), on n'est pas médiocrement surpris de le trouver plus que froid à l'égard de l'hellénisme. Loin d'en être infatué, il le méprise et s'en défie, et ce mépris, cette défiance s'étendent par moments jusqu'à la philosophie elle-même.

Cette assertion contredit trop les idées généralement reçues, cette vue aura trop de suite dans tout ce travail, pour que je ne prenne pas la peine de l'établir tout d'abord.

Origène ne voit guère dans les écrits des Grecs qu'un parlage brillant mais inutile, quand il n'est pas dangereux. On comprend jusqu'à un certain point qu'il fasse peu de cas des poètes. Les philosophes, principalement les épicuriens et les stoïciens, lui avaient donné l'exemple de cet injuste dédain, et Platon même, qui chassait Homère de sa république en couronnant de fleurs cet homme divin, n'avait pas ménagé les attaques sérieuses ou moqueuses aux imitateurs du vieil aède. Mais si l'auteur du *Phèdre* envoie les âmes des poètes dans des corps d'oiseaux, on peut ne voir là qu'une innocente plaisanterie, tandis qu'Origène écrit très sérieusement : « Par la seconde plaie, je veux dire les grenouilles, je pense que sont désignés figurément les poètes, qui, par leur harmonie vide et enflée, ont introduit dans ce monde tant de fables et d'erreurs. Car cet animal n'est bon qu'à rendre des sons inutiles et importuns[1]. » Mais on peut s'étonner que lui, qui a plus de dialectique que de vraie méthode, il compare la dialectique aux « cousins, qui par leur ténuité échappent à la vue, mais qui, une fois déposés sur le corps, le percent d'un dard fort aigu, de sorte que, si on ne les aperçoit pas dans leur vol, on sent vivement leurs cuisantes blessures. La dialectique, de même, perce les âmes de ses traits subtils et les enveloppe avec tant d'adresse de ses filets, que celui qui souffre d'être trompé ne voit ni ne comprend la cause de son erreur[2]. » Cependant il reconnaît lui-même, comme

(1) Homélies sur l'Exode, IV, § 6.
(2) *Ibidem.*

Clément, l'utilité de l'art du dialecticien pour l'explication et la défense des Écritures, et toutes les fois qu'il veut faire montre de méthode, il use et abuse de la logique toute scolastique que Zénon et Chrysippe avaient mise à la mode, et que les stoïciens dégénérés avaient rendue plus scolastique encore.

Mais, enfin, on pourrait professer une médiocre estime pour la dialectique disputeuse des Grecs, et reconnaître franchement les services que leurs grands penseurs ont rendus à la vérité. Or rien n'est plus inconsistant et plus louche que la pensée d'Origène à ce sujet. Certes, on peut rencontrer çà et là quelques marques de sympathie pour la philosophie et pour ceux qui l'ont cultivée sérieusement. « Il me semble, écrit-il quelque part, qu'Abimélech représente les savants et les sages du siècle, qui, se livrant à la philosophie, sans atteindre à la règle complète et parfaite de la piété, ont cependant senti que Dieu est le Père et le Roi de toutes choses, c'est-à-dire celui qui a créé et gouverne le monde. Ces philosophes, quant à ce qui concerne la la morale, ont même travaillé efficacement, jusqu'à un certain point, comme cela est prouvé, à la pureté du cœur, et cherché de toute leur âme et de toutes leurs forces l'inspiration de la vertu divine. Mais Dieu ne leur a pas permis d'y atteindre. » Origène a écrit dans une autre homélie : « Abimélech, comme je vois, n'est pas toujours en paix avec Isaac; tantôt il s'accorde, tantôt il se querelle avec lui. Si vous vous rappelez comment, dans nos précédentes réunions, nous avons dit qu'Abimélech représente les savants et les sages du monde qui, par l'étude de la philosophie, ont saisi beaucoup des choses de la vérité, vous pourrez comprendre comment il n'est continuellement ni en guerre, ni en paix avec Isaac, qui représente le Verbe de Dieu dans la Loi. Car la philosophie n'est pas de tout point contraire à la loi de Dieu, et n'y est pas non plus conforme en toutes choses. Beaucoup de philosophes écrivent qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui a tout créé : en cela, ils s'accordent avec la Loi. Quelques-uns ajoutent que Dieu a tout fait et gouverne tout par son Verbe : en cela, ils s'accordent non seulement avec la Loi, mais

avec l'Évangile. En morale et en physique, leurs sentiments sont presque tous les nôtres. Mais ils s'écartent de nous lorsqu'ils parlent d'une matière coéternelle à Dieu. Ils s'en écartent lorsqu'ils disent que Dieu ne s'occupe pas des choses mortelles, mais que sa Providence ne s'étend que jusqu'au globe de la lune[1]. Ils s'en écartent lorsqu'ils font dépendre du cours des étoiles la vie de ceux qui naissent. » Voilà ce que j'ai trouvé dans Origène de plus favorable à la philosophie et aux philosophes.

Mais il a si peu d'engouement pour eux et pour leur science qu'il ne les cite guère que pour les blâmer. Ce qu'il sait d'Aristote, outre l'opinion bizarre sur la Providence qui ne s'étend que jusqu'au cercle de la lune, c'est qu'il a admis une cinquième essence ou un cinquième élément, dont il est inutile de parler, parce qu'il n'y en a pas trace dans les Écritures. Il rapproche son feu purifiant de l'enfer et sa palingénésie de la conflagration universelle qui, selon les stoïciens, détruit le monde à certaines époques fixes pour le renouveler, mais c'est principalement pour montrer en quoi il se sépare d'eux. C'est encore aux stoïciens surtout qu'il en veut, lorsqu'il revient en mainte rencontre sur la matière éternelle et son identification avec Dieu. Ménage-t-il davantage Platon, pour lequel on lui prête un enthousiasme si indiscret? Quand il le cite nominativement, il ne le fait en général que pour le déprécier. Platon, selon lui, n'est lu que par les lettrés, tandis qu'Épictète fait l'admiration commune des lecteurs, qui se sentent devenir meilleurs par ses préceptes. Rappelle-t-il le beau mythe du *Phèdre?* C'est pour écrire que, « quant à la tradition de l'homme et de la femme chassés du paradis terrestre et revêtus de tuniques de peau par Dieu lui-même, elle contient un mystère bien supérieur à ce que Platon dit de l'âme qui, ayant perdu ses ailes, tombe ici-bas jusqu'à ce qu'elle rencontre un corps solide où elle puisse s'arrêter. » Même la théorie des idées qu'il paraît admettre par moments et qui,

[1] Opinion bizarre, que les Pères prêtent à Aristote. C'est sans doute une interprétation de la théorie du premier ciel, lequel est mû directement par le moteur immobile et transmet le mouvement au reste de la nature.

dans tous les cas, a laissé tant de traces au moins dans son langage, ne trouve pas grâce devant l'auteur du Περὶ Ἀρχῶν. Citant le texte évangélique : Je ne suis pas de ce monde : « L'interprétation de ce mot, ajoute-t-il, est difficile, et je le dis expressément pour ne pas donner à quelques-uns l'occasion de croire que j'affirme l'existence de ces images que les Grecs nomment ἰδέας, parce que c'est un langage tout à fait étranger aux nôtres de parler d'un monde incorporel qui ne subsiste que dans une fantaisie de l'esprit et dans des pensées sans consistance (*mundum incorporeum dicere in sola mentis phantasia vel cogitationum lubrico consistentem* [1]). » Je ne nie point qu'il n'y ait beaucoup de platonisme dans le langage d'Origène ; mais je me ferais fort de prouver qu'il s'y rencontre encore plus de stoïcisme. Quant aux doctrines platoniciennes, elles figurent toujours chez lui sous la livrée orientale, dont les avaient affublées Numénius, Aristobule et Philon. Philon, voilà le vrai héros d'Origène; Philon, qui lui paraît « atteindre le plus souvent dans ses ouvrages l'esprit des Écritures, au point qu'il ferait l'admiration des philosophes grecs, s'ils le connaissaient : tant il a mis, non seulement dans l'expression, mais encore dans les pensées et les doctrines, de choix et d'élégance! »

Ce qui est plus grave que toutes les petites chicanes particulières que le Père alexandrin fait aux philosophes, c'est ce qu'il déclare dans son *Commentaire du Cantique des Cantiques :* « Toutes les paroles que j'entendais, quand j'étais dans mon pays, des docteurs du siècle ou des philosophes, n'étaient pas vraies. Les paroles vraies sont seulement les tiennes, ô Christ. » C'est surtout qu'il présente la philosophie tantôt comme incertaine, tantôt comme chose indifférente. « Celui qui participe à la profondeur des discours humains, dit-il, lors même qu'il

[1] Le seul mot qui reste du texte d'Origène est ἰδέας, qui pourrait d'ailleurs venir de Rufin (*quas Græci ἰδέας nominant*). Mais la traduction dans son ensemble doit ici représenter une pensée d'Origène. On n'avait pas encore fait Platon coupable de toutes les témérités du célèbre Alexandrin, et l'on ne voit pas ce qui aurait pu porter Rufin à nous donner ici une phrase entièrement de sa façon.

pourrait s'y arrêter quelque peu, après avoir admis les pensées qu'il a longtemps cherchées et qu'il semble enfin avoir découvertes, ne manquera pas, pour peu qu'il réfléchisse de nouveau, de douter de ces vérités dans lesquelles il se reposait. Et si quelqu'un, séduit par la vraisemblance de ses discours, y acquiesce, il trouvera en lui-même, par la suite, les mêmes doutes qu'il avait avant d'apprendre la vérité. » Et ceci est dit dans le *Commentaire sur saint Jean* [1], le plus platonicien des écrits d'Origène. Voilà pour la certitude de la philosophie; voici maintenant pour sa valeur. « La sagesse humaine ne peut savoir et connaître le Seigneur, et sa miséricorde, et la justice qu'il a faite sur la terre; et c'est pourquoi elle est une chose moyenne et indifférente [2]. Il se peut qu'un homme instruit de cette sagesse humaine soit mieux préparé à l'intelligence de la sagesse divine, et qu'exercé dans celle-là il soit plus capable de celle-ci. Il en est de même de celui qui use des autres choses que nous avons appelées moyennes, par exemple du courage et de la richesse. Si les choses moyennes sont tournées à la vertu de l'âme et au fruit des bonnes œuvres, elles deviennent des moyens de gloire; comme, d'un autre côté, lorsqu'elles servent au mal. . ., elles cessent d'être moyennes pour devenir mauvaises. C'est pourquoi elles sont moyennes et indifférentes de leur nature. » Jamais Clément n'eût admis ni qu'il n'y a point de certitude pour l'homme qui cherche le vrai sincèrement et avec application, ni que la connaissance d'une vérité quelconque, notamment sur les objets dont s'occupe la philosophie, peut être chose indifférente ou moyenne entre le bien et le mal.

On n'a pas assez remarqué, ou plutôt, sur la foi de traditions

(1) *In Johannem*, XIII, 3.

(2) Nous n'avons qu'une assez pauvre traduction latine du *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. Mais il n'y a aucun doute à faire sur le sens de ce passage. Les expressions *media* et *indifferentia* sont la transcription latine des termes stoïciens *μέσα*, *ἀδιάφορα*. Si le passage n'était pas clair en lui-même, il le deviendrait par la page qui précède, où est une exposition de la théorie stoïque de l'*ἀδιάφορον*. — Pour le dire en passant, cette page est un exemple de ces théories philosophiques qu'Origène emploie incidemment et qui sont absolument sans influence sur sa pensée.

douteuses, on a trop méconnu la différence profonde de Clément et d'Origène, du maître et du disciple, dans leurs sentiments à l'égard de la philosophie. Clément était né, avait été nourri dans l'hellénisme, et son esprit resta tout imbu des doctrines philosophiques, lorsqu'il passa au christianisme. Né chrétien, Origène lisait dès son enfance et relisait avec passion la Bible, et, quoiqu'il ait dû suivre le cours d'études habituel parmi les Grecs, puisqu'on nous dit qu'après le martyre de son père Léonidès, il ouvrit une école de grammaire pour subvenir aux besoins de sa mère et de ses jeunes frères, ces études ne furent jamais qu'un accessoire pour lui; il se revêtit, pour parler son langage, « des brillantes dépouilles de l'Égypte »; mais elles furent plutôt l'ornement que le fond de son esprit. Tandis que Clément, allant de maître en maître, d'école en école, avait ramassé avidement tout ce que la science grecque pouvait lui enseigner, jusqu'au moment où il se convertit, Origène ne fréquenta un maître de philosophie que lorsqu'il était déjà tout formé et ses idées arrêtées : celui qui, dans le feu de la persécution, s'était présenté, quoique bien jeune encore, à l'évêque Démétrius, pour se charger de l'instruction des catéchumènes, se mit à l'école d'un philosophe moins par besoin de doctrine que par curiosité, et moins par curiosité que pour apprendre des gentils mêmes à les combattre et à les désarmer. Un simple coup d'œil jeté sur les ouvrages d'Origène et de Clément suffit pour saisir la différence de leur éducation et de leur pensée. Les écrits de Clément sont farcis de citations d'auteurs profanes, poètes aussi bien que philosophes : il semble heureux de retrouver quelque chose de sa foi nouvelle dans le souvenir de ses anciennes études. Non moins confus que ceux de son devancier, les livres d'Origène, qui abondent en citations bibliques jusqu'à la satiété, n'offrent jamais de citations profanes, si ce n'est dans son ouvrage contre Celse, et encore elles y sont relativement fort rares. On dirait qu'il craint que la parole divine ne soit souillée par le voisinage de la sagesse humaine; et s'il rappelle de temps à autre quelques doctrines philosophiques

des Grecs, ce n'est qu'en gros et sous forme anonyme; les noms de Socrate, de Platon, d'Aristote et de Zénon lui paraîtraient aussi déplacés à côté de ceux de Moïse et des prophètes, de Jésus et des apôtres, que des idoles dans une église. On nous dit qu'il n'avait pas encore de ces scrupules dans son ouvrage des *Stromates*, qu'il avait écrit à l'imitation de Clément, qu'il « y comparait entre eux les sentiments des chrétiens et ceux des philosophes, en confirmant tous les dogmes de notre religion par des extraits de Platon, d'Aristote, de Cornutus et de Numénius. » Mais, dans ce qui nous reste de ses écrits, Origène paraît avoir eu peur de l'hellénisme.

Aussi les mêmes assertions sont-elles loin d'avoir le même sens chez lui et chez Clément. Si Clément assure que les vérités qui se rencontrent dans les philosophes grecs ont été dérobées à la philosophie des barbares, c'est-à-dire aux Écritures des Juifs, c'est pour donner plus de poids et de prix à ces vérités : d'ailleurs il serait assez disposé à les faire venir du Logos, lumière commune des Grecs et des barbares, des gentils et des Hébreux. C'est doctoralement et pour déprimer la science humaine, incapable par elle-même de vérité et de certitude, qu'Origène écrit, dans le Περὶ Ἀρχῶν, que, « si la plupart des philosophes ont fait consister le souverain bien à être, autant que possible, semblable à Dieu, ils ont pris cette vérité aux lettres divines et ne la doivent point à leurs propres recherches[1]. » C'est dans le même esprit qu'il prétend que Salomon a enseigné la morale dans les Proverbes, la physique dans l'Ecclésiaste, la théorétique dans le Cantique des Cantiques, et que cette division de la philosophie, dont les Grecs se sont vantés comme d'une découverte, n'était qu'un larcin fait par eux au sage de l'Orient[2]. Dans son désir de prouver que la philosophie, bien loin d'être une chose détestable et maudite, était un don excellent et divin, Clément avait fait l'étrange supposition que nous pouvions bien la tenir des anges qui s'étaient laissé séduire par les filles des hommes :

[1] Liv. III, ch. IV.

[2] *Commentaire sur le Cantique*, folio 31, C-D.

et, raisonnant par impossible, il avait déclaré qu'alors même qu'elle serait un présent du diable, il faudrait se souvenir que le diable était d'abord un ange de lumière, et à ce titre avait participé aux mystères célestes, et que, dans tous les cas, la bonté et la sagesse de Dieu avaient fait tourner au profit de l'humanité les indiscrétions des anges ou les révélations que le démon avait faites dans une intention perfide. Origène met à la place de ces bizarres fantaisies, qui ne pouvaient tromper personne, une théorie d'autant plus maussade qu'elle se prend fort au sérieux. «Je pense, dit-il, qu'il y a une certaine sagesse du monde différente de la sagesse des princes du monde. Mais elle n'a rien en soi qui puisse donner quelque sentiment ou sur la divinité, ou sur la raison qui gouverne le monde, ou sur quelque autre objet élevé, ou sur la règle de la vie bonne et heureuse; c'est la sagesse que l'on voit dans la poésie, la grammaire, la rhétorique, la géométrie, la musique, auxquelles on peut joindre peut-être la médecine. C'est dans ces choses et d'autres analogues qu'il faut placer la sagesse du monde. Mais, par la sagesse des princes du monde, nous entendons la science occulte des Égyptiens, l'astrologie des Chaldéens et des Indiens, qui font de si hautes promesses de science, comme aussi les opinions multiples et différentes des Grecs sur la divinité. Or nous trouvons dans les Écritures des princes préposés à chaque nation, par exemple, dans Daniel, le prince du royaume des Perses, le prince du royaume des Grecs, et, comme la suite du discours le montre, ces princes ne sont pas des hommes, mais certaines vertus. Et dès que ces princes et autres semblables, qui ont chacun leur sagesse et qui établissent des dogmes qui leur sont propres, surent que Notre-Seigneur et Sauveur était venu promettant et proclamant qu'il allait détruire tous les dogmes d'une fausse science, ils lui dressèrent des embûches et le firent crucifier par les Juifs[1]. »

Evidemment il s'agit ici de puissances mauvaises, inspiratrices

[1] Περὶ Ἀρχῶν, III, ch. 3.

de la philosophie hellénique, comme de la science occulte des Égyptiens et de l'astrologie des Chaldéens[1]. Les théories de Platon et d'Aristote mises sur le même rang que les extravagances arbitraires des astrologues! Avec de pareilles idées, Origène ne pouvait considérer la philosophie comme jouant un rôle analogue à celui de la révélation parmi les Hébreux; et quoique de temps à autre, lorsque les circonstances de la discussion le demandent, il admette que toute âme humaine est éclairée des lumières du Verbe et qu'elle doit à cette lumière la croyance à l'existence de Dieu et les règles de la morale, il n'eût jamais convenu que la philosophie était une sorte de révélation naturelle, préparant les gentils à l'Évangile, comme la Loi et les prophètes y préparaient Israël.

Il continua pourtant l'œuvre d'éclectisme et de fusion commencée par Pantène et par Clément, tant elle semblait s'imposer d'elle-même aux esprits de quelque portée! Et nous aurons plus d'une fois l'occasion de signaler les emprunts qu'il fait aux stoïciens et à Platon plus ou moins philonisé; mais nous constaterons en même temps que ces emprunts sont moins chez lui des principes que des moyens d'expliquer et de développer ses propres principes, qu'il tire d'ailleurs. Ce qu'il conserva de ses études philosophiques, plus étendues que profondes, ce qu'il retint des habitudes de la culture hellénique, c'est une activité et une liberté d'esprit qui peuvent tromper et ont fait illusion sur ses vraies tendances. Non, il ne se propose point de fondre la philosophie avec le christianisme, mais de décorer celui-ci des dépouilles de celle-là. Que la forme ait parfois emporté le fond, que le disciple de la sagesse divine se soit laissé pénétrer plus qu'il ne pensait et ne voulait par la sagesse des princes du monde; néanmoins, il ne faut pas se le dissimuler, Origène est bien plus un théologien qu'un philosophe, quoiqu'il y ait en lui une certaine philosophie, comme dans tout grand théologien.

[1] On ne peut prendre cette maussade fantaisie pour la pensée d'Origène. Mais elle ne viendrait jamais à l'esprit d'un admirateur aussi ardent de Platon qu'on le suppose.

Nous devons donc nous garder, en exposant ses doctrines, de le faire plus philosophe qu'il n'est réellement, et, d'un autre côté, ne toucher au théologien ou à l'exégète qu'autant que cela est strictement nécessaire. Mais, à moins de fausser sa pensée, il est impossible de la séparer complètement de la forme qu'il lui a donnée, et qu'elle prenait tout naturellement dans son esprit tout occupé des Écritures et des profondeurs mystérieuses qu'elles recèlent. Prendre les résultats du travail qu'il a fait sur les textes sacrés, les rapprocher les uns des autres et les coordonner selon les lois de la logique, c'est refaire Origène, ce n'est point le faire connaître. Il m'arrivera donc souvent, au risque de quelques longueurs, de citer non seulement quelque beau mot d'apparence philosophique, mais encore le développement où il est comme perdu. C'est le seul moyen d'être vrai et de conserver à la pensée d'Origène son caractère particulier. Aussi, ne craindrai-je pas qu'on me sache mauvais gré de toucher, plus que je ne voudrais, au théologien et à ses procédés d'investigation.

MÉTHODE D'ORIGÈNE.

Lorsque l'on quitte le livre des *Stromates* de Clément pour le traité *Des Principes* d'Origène, la forme si différente des deux ouvrages vous fait d'abord éprouver une illusion, qui bientôt se dissipe : au lieu de questions décousues, jetées sans ordre les unes au bout des autres ou même entremêlées les unes dans les autres, on pourrait croire qu'on a sous les yeux un système régulier où les idées se déduisent et s'enchaînent d'après les lois de la pensée. C'est bien, en effet, ce qu'a voulu faire Origène. Mais il a, ce semble, assez mal réussi dans cette œuvre prématurée, et peut-être impossible de son temps, vu l'état où se trouvait encore le dogme chrétien. Ce n'est pas un tout suivi, mais une série de *quodlibeta*, comme disaient les scolastiques, ou, pour employer une expression d'Aristote, une série d'épisodes sans lien bien étroit qui les rattache. L'auteur va, vient, revient sur ses pas, sans qu'on voie pourquoi il passe de ce point-ci à celui-là. J'entends très bien, par exemple, qu'il aille de Dieu considéré absolument et comme Père à Dieu considéré comme Fils et comme Saint-Esprit. Mais quel rapport y a-t-il entre cet être premier, triple et un, et la chute des natures raisonnables? Après avoir parlé de Dieu et de ses hypostases, il semblerait naturel, si l'on veut passer au monde, d'envisager Dieu comme créateur; au lieu de cela, Origène nous apprend la hiérarchie des esprits créés; cela passerait encore si cette hiérarchie était contemporaine de l'acte créateur; mais point, elle a un tout autre principe, et, par le fait, elle est contraire à la constitution primitive du monde spirituel. Nous sautons de la hiérarchie des êtres à la

fin du monde; puis, revenant sur lui-même, l'auteur nous explique la différence des êtres corporels et des êtres incorporels, après l'avoir posée et même développée dans ce qu'il dit de Dieu, pour revenir aux anges, c'est-à-dire à une partie de la hiérarchie spirituelle. Alors seulement, au commencement du livre second, il songe à parler de la création, tout en reconnaissant qu'il n'a cessé de le faire dans le livre précédent. Je ne pousserai pas plus loin cette sèche analyse du Περὶ Ἀρχῶν: je me contenterai d'ajouter qu'Origène finit par où il aurait dû commencer, par la théorie de l'inspiration divine des deux Testaments, qui, joints à la tradition ecclésiastique, sont la source où il prétend puiser ses principes. On voit suffisamment le désordre qui règne dans son œuvre. Que si l'on prend chaque chapitre à part, l'incohérence n'est pas moins grande. Elle a été augmentée, je crois, par les inexactitudes volontaires ou involontaires du traducteur, qui rompt le fil des idées, tantôt par des contresens ou par des à peu près fort difficiles à entendre, tantôt par des retranchements ou des additions arbitraires[1]. Mais elle existait déjà dans l'original, et ce n'est pas Rufin qui a constamment mêlé les questions les plus minces aux plus importantes, ni accumulé les citations bibliques sur les citations. Or, comme la plupart des textes ainsi cités ne sont eux-mêmes rien moins que clairs et concluants, ils ont besoin d'être accompagnés de leur interprétation; de sorte que notre esprit, noyé dans les textes, les explications et la réfutation d'explications contraires, ne sait plus où se prendre, que son attention se relâche et que la suite des idées lui échappe. Le traité *Des Principes* peut bien être le premier essai d'une exposition théologique régulière, mais il n'annonce que de bien loin les grandes *Sommes* du moyen âge, comme celle de saint Thomas, où l'ordonnance, quelque artificielle qu'elle puisse parfois nous paraître, est tou-

[1] On pourrait supposer aussi qu'il a bouleversé l'ordre des chapitres, et qu'il en a brouillé parfois plusieurs l'un avec l'autre. Mais cette hypothèse est démentie par Photius, qui, au IXe siècle, lisait l'original, et qui reproduit dans une brève analyse le même ordre qui est actuellement dans la traduction.

jours saisissable et laisse une impression de solidité et de grandeur.

Mais, je l'ai dit, l'entreprise d'Origène était prématurée : on le sent rien qu'à ses explications sur le but qu'il se propose. Une *somme de théologie* est l'exposition régulière et méthodique d'idées déjà faites et définies: dans Origène, il est trop évident qu'elles sont en train de se former et qu'elles essayent de se déterminer, sans toujours y parvenir. « Il faut savoir, dit-il, que les saints apôtres qui ont prêché la foi du Christ ont, sur certains points, déclaré d'une manière claire pour tout le monde, même pour ceux qui sont le moins curieux de la science divine, tout ce qu'ils ont cru nécessaire (et rien que ce qui est nécessaire)[1], laissant à ceux qui sont dignes des dons excellents de l'Esprit et qui, par le Saint-Esprit, possèdent la grâce de la parole, de la sagesse et de la science, la tâche de rechercher la raison des choses qu'ils ont annoncées. Sur d'autres points, ils se sont bornés à dire que les choses sont; mais comment et pourquoi sont-elles? C'est ce qu'ils se sont abstenus de faire connaître, sans doute afin que les hommes studieux qui viendraient après eux eussent matière à s'exercer et à mettre au jour le fruit de leurs pensées. » Et Origène énumère un certain nombre de points qui peuvent former question, loin d'être définis par « la prédication ecclésiastique », c'est-à-dire par la tradition qui, venue des apôtres, s'est perpétuée et subsiste dans l'Église d'une manière permanente.

Ainsi « la prédication ecclésiastique associe dans le même honneur et la même dignité le Saint-Esprit au Père et au Fils. Il faut donc croire au Saint-Esprit et l'honorer à l'égal du Fils et du Père. Mais la tradition ne détermine pas avec évidence si le Saint-Esprit est engendré ou inengendré (*natus an innatus*)[2].

[1] J'ajoute cette restriction. Il devait y avoir dans le texte grec ὅσα, qui emporte souvent avec soi une idée restrictive, laquelle ne se trouve pas dans la traduction *quæcunque*.

[2] Ce qui suppose γεννητὸς ἢ ἀγέννητος. Mais saint Jérôme dit *factus an non factus*, ce qui suppose γενητὸς ἢ ἀγένητος. Faut-il dire qu'Origène a pu écrire indifféremment l'un ou l'autre, parce que ces subtiles distinctions verbales n'étaient pas

La tradition détermine que l'âme, qui a une substance et une vie propres, recevra, au sortir de la vie, la récompense ou la peine éternelle des actes bons ou mauvais qu'elle aura librement accomplis. Mais elle ne détermine pas si elle est transmise par la semence ou si elle a une autre origine, si elle vient ou non du dehors dans le corps. La prédication ecclésiastique nous enseigne l'existence du diable et de ses anges ou des puissances ennemies, comme aussi celle des bons anges, mais elle ne précise pas quand ils ont été créés, quelle est leur nature..... Elle ne dit rien non plus sur la question de savoir si le soleil, la lune et les autres astres ont une âme ou sont inanimés[1]. »

Outre que la plupart de ces questions montrent que le Περὶ Ἀρχῶν, premier essai d'une exposition régulière de la théologie chrétienne, roulait surtout sur des idées encore mal définies, elles indiquent le tour d'esprit d'Origène, comme celui des hommes de son temps. Il reconnaissait lui-même que *l'avant et l'après* de ce monde, que *l'en-deçà et l'au-delà* de cette vie ne peuvent être pour nous un objet de connaissance, et qu'à peine sommes-nous capables de connaître le *milieu*. Il déclarait même qu'il n'appartient de prétendre connaître la science de l'*avant* et de l'*après* qu'à des bavards, ignorant que l'homme ne saurait saisir que le milieu des choses. Et pourtant c'est de ce milieu, seul susceptible d'être connu, qu'il s'occupait le moins. « La tête et les pieds de Dieu, voilés par les ailes des séraphins, » pour parler son langage allégorique, voilà ce qu'il avait l'ambition de connaître, et sur quoi s'est inutilement consumée sa belle intelligence. Il ne conservait de l'esprit philosophique que l'insatiable curiosité. Avide de science, il ne se rendait compte ni de l'objet de la science, ni de sa nature et de ses conditions. Il répétait que la théologie est la science suprême, comme l'avait déjà proclamé

connues avant le concile de Nicée? Mais ces distinctions verbales cachent des différences de doctrine; et je crains que Rufin n'ait ici corrigé Origène. La question de γενητὸς ἢ ἀγένητος, comme celle de υἱός, est, en effet, agitée par Origène dans son commentaire sur saint Jean. Voir notre chapitre sur la Théologie.

[1] Préf. du Περὶ Ἀρχῶν, §§ 4 et suiv.

Aristote, qu'elle est la science des choses divines et humaines, comme l'avaient déjà dit les stoïciens. Mais de l'objet accessible à la science, des procédés qui peuvent y conduire, malgré sa dialectique d'une extrême subtilité, il n'avait qu'une vue fort confuse.

L'imagination et le cœur primaient en lui la raison, d'ailleurs si active et si sagace. Nous verrons, il est vrai, que ses pensées, si on les réduit à ses imaginations sur la cosmologie et sur les fins dernières de l'homme ou du monde spirituel, forment un système très suivi, dont toutes les parties correspondent exactement les unes aux autres, bien qu'elles soient la plupart des pièces rapportées. Mais l'ensemble de ses croyances et de ses opinions sur Dieu, sur les puissances angéliques ou démoniaques, sur l'homme, sur le monde et ses évolutions, n'est qu'une espèce de poème composé d'épisodes bien plus que fondu d'un seul jet.

C'est qu'à proprement parler, Origène n'a point de méthode. Tout grand système original a sa méthode propre, qui ne consiste pas seulement dans l'emploi dominant de tel ou tel procédé de l'esprit, mais qui représente surtout la direction générale de la pensée de l'auteur. La dialectique de Platon n'est pas l'analytique d'Aristote, parce que ces deux philosophes considèrent les choses d'un point de vue très différent. Mais, quelque capricieuse que paraisse l'exposition de l'un, quelque confuse que soit celle de l'autre, il est relativement facile de se reconnaître et de voir clair dans leurs pensées, parce qu'il y a une vue principale et maîtresse qui les dirige. Moins facile déjà est de suivre la pensée d'Épicure et de Zénon, et de définir leur méthode, parce que leurs systèmes, composés d'éléments hétérogènes, manquent de cette unité interne si remarquable dans Platon et dans Aristote. Cette difficulté devient presque insurmontable dans l'étude d'Origène et, en général, des penseurs du IIIe siècle de notre ère. Je vois le résultat des méditations et des recherches de ce Père, j'entends à peu près en détail ce qu'il veut dire; oserais-je affirmer que je le comprenne réellement?

C'est que, si je connais son point d'arrivée, la plupart du temps je ne soupçonne pas son point de départ et ses démarches intermédiaires.

Mais Origène, pourrait-on dire, prend son point de départ dans la tradition ecclésiastique, dont il tire les conséquences par voie de déduction pour résoudre les problèmes qui le préoccupent. Il est vrai qu'il écrit expressément dans le prologue des *Principes* : « Il faut se servir des vérités contenues dans la prédication de l'Église comme d'éléments et de fondements, selon l'ordre que nous avons reçu : — Éclairez-vous des lumières de la science, — si l'on veut former de toutes ces doctrines un tout bien ordonné par des déductions logiques, de manière à chercher sur chaque chose ce qu'il y a de vrai par des assertions nécessaires et évidentes, et à former un seul corps des exemples et des propositions qu'on trouve dans les Écritures, et des vérités qu'on peut découvrir par voie de conséquence et selon les règles de la raison (*vel quas ex consequentiæ ipsius indagine ac recti tenore repererit*). » Mais, pour procéder ainsi, il aurait fallu que la théologie fût beaucoup plus précise et mieux arrêtée au commencement du IIIe siècle. La vérité est que le travail d'Origène fut, comme celui de Clément, beaucoup plus un travail d'invention qu'un travail de coordination et de développement. La plupart des questions qu'il agite, quoique suggérées par tel ou tel point du dogme traditionnel, sont bien plus à côté de la théologie qu'elles n'en font essentiellement partie, et ce n'est pas dans la prédication ecclésiastique qu'on peut trouver des principes pour les résoudre par voie de conséquence. Je m'explique par un exemple. La prédication ecclésiastique posait l'existence des anges et des démons, sans s'expliquer davantage. Étaient-ils de purs esprits, ou avaient-ils des corps? Étaient-ils éternels, ou, s'ils avaient été créés, quand et comment l'avaient-ils été, etc.? De toutes ces questions et autres semblables, la déduction appliquée à la prédication ecclésiastique n'en pouvait résoudre qu'une seule : — les anges et les démons n'étaient pas éternels, puisque tout ce qui est, à part la Trinité,

a été fait par Dieu; — pour tout le reste, si Origène en sait quelque chose, ce n'est pas à la tradition de l'Église ni à ses conséquences nécessaires qu'il le doit, mais à l'art de solliciter les textes pour leur arracher ce qu'ils ne contiennent pas. L'exégèse allégorique, voilà l'unique procédé de découverte, réel ou apparent, qui constitue la méthode d'Origène, si l'on peut donner le nom de méthode à ce jeu d'imagination, excellent moyen de paraître trouver ce qu'on a déjà, mais non de découvrir ce qu'on n'a pas.

Le philosophe pourrait se contenter de montrer qu'il n'y a là qu'un mirage ou une illusion d'optique intellectuelle, et passer outre, d'autant que l'interprétation allégorique n'est pas le propre d'Origène. Gentils, juifs, chrétiens, orthodoxes, hérétiques, tous allégorisaient à l'envi; et ce qui n'était, cent cinquante ans avant Jésus-Christ, que l'aberration de quelques philosophes et grammairiens, était devenu le tour d'esprit général au IIIe siècle de notre ère. Clément ne venait-il pas d'ériger en principe que la sagesse antique avait consisté en tout pays dans l'art de symboliser ou de déguiser sa pensée, afin de créer sans doute de l'occupation et des tortures à l'esprit des générations à venir? Mais l'historien doit tenir grand compte de ce que le philosophe pourrait jusqu'à un certain point dédaigner. L'exégèse allégorique est une des formes de la liberté de la pensée en face d'un texte que l'on continue à révérer et à regarder comme le dépositaire de toute vérité. C'est à son ombre que l'on innove dans les religions soi-disant immobiles et immuables; c'est à son ombre que naissent et se développent des religions sorties de religions plus antiques. Origène ne fait d'ailleurs que ce qu'Aristobule[1] et Philon avaient fait avant lui, Philon surtout, dont il a adopté les procédés étranges et nombre d'interprétations arbitraires. Seulement, il le fait, je ne dirai pas avec plus d'au-

[1] Il n'importe qu'Aristobule soit de 150 avant J.-C. ou du Ier siècle de notre ère, très peu antérieur à Josèphe, dans lequel il se trouve plusieurs fois cité. Il est certainement venu avant les Pères de l'Eglise, qui lui ont emprunté ses contes sur Platon et Aristote lecteurs de la Bible.

dace, mais avec plus de liberté encore et d'étendue, parce que, n'étant pas juif, il est encore moins arrêté par le sens littéral et historique, et parce qu'il a deux traditions, celle de la Loi et celle de l'Évangile, à concilier et à éclairer, à développer l'une par l'autre.

J'essayerai d'expliquer plus loin d'où il tirait les idées nouvelles qu'il mettait sous les anciens textes; je dois d'abord montrer avec quelle liberté d'esprit il traite et les Écritures et les croyances populaires, et mettre en lumière les raisons de cette liberté.

Fort de quelques interprétations que présentaient les Évangiles et les autres écrits apostoliques, et de cette règle enseignée par la prédication ecclésiastique que toute la Loi est spirituelle, Origène professe qu'il n'y a pas dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament un mot, un iota, un point, un apex ou signe d'écriture quelconque, qui ne cache quelque vérité profonde, quelque mystère adorable. « De même, dit-il, que l'homme est formé de trois parties, le corps, l'âme et l'esprit, ainsi en est-il de l'Écriture sainte. Elle renferme d'abord un sens littéral ou historique, qui est comme son corps ou sa chair, puis un sens moral, qu'on peut appeler l'âme de la Loi, enfin un sens spirituel ou mystique par lequel nous sommes initiés aux choses célestes et aux biens futurs (c'en est l'esprit). » Très bien, mais à une condition, c'est que tout texte, au moins tout texte historique, ait ces trois sens, et que le littéral soit la base des deux autres. Car pour les textes qui ont en eux-mêmes une signification morale ou dogmatique, il suffit de « les entendre dans leur sens propre et naturel, et de les rapprocher les uns des autres, non point en mettant en conflit des choses qui n'admettent pas de comparaison, — comme faisaient les hérétiques, — mais en confrontant celles qui peuvent se comparer et qui offrent une certaine similitude dans la diction, dans le sens, dans les dogmes, de manière à établir la parole de Dieu par deux, trois témoignages ou par un plus grand nombre [1]. » Ce sont ces textes

[1] *In Matth.*, x, 15.

qui doivent servir de flambeau dans l'interprétation des autres. J'entends très bien encore que les « traditions historiques, — notamment de l'Ancien Testament, — ne doivent pas être la figure de faits historiques[1], les choses corporelles de choses corporelles, mais que les choses corporelles doivent être la figure de choses spirituelles, et les faits historiques de vérités qui ne sont perçues que par la pensée (*τὰ ἱστορικὰ νοητῶν*)[2]. » Cela suppose que l'histoire est vraie dans la lettre avant de l'être dans un sens spirituel. Origène semble, en effet, promettre par moments qu'il va se soumettre à cette condition. « Nous nous servirons de l'histoire comme d'une échelle, dit-il (*ὥσπερ ἐπιβάθρᾳ χρησάμενοι τῇ ἱστορίᾳ*), en suivant la piste de la vérité dans la lettre de l'Écriture (*τὰ ἴχνη τῆς ἀληθείας ζητοῦντες ἐν γράμματι*)[3]. » Et il donne ailleurs une raison toute philosophique de cette méthode prudente. « Il y a, dit-il après Aristote, un double principe ou point de départ de la science, l'un selon la nature (*ἡ μὲν τῇ φύσει*), l'autre relatif à nous (*ἡ δὲ ὡς πρὸς ἡμᾶς*). » Par exemple, ajoute-t-il en parlant du Christ : « Son principe selon la nature (ou ce qu'il est et ce qu'on en doit connaître d'abord, à ne considérer que la vérité absolue), c'est la divinité. Mais, relativement à nous, qui ne pouvons, à cause de sa grandeur, commencer par sa vérité (*ἄρξασθαι τῆς περὶ αὐτοῦ ἀληθείας*)[4], ce qui est principe, c'est son humanité en tant que Jésus-Christ, et en tant que Jésus-Christ crucifié et prêché aux petits. » Si donc il faut aller de l'humanité du Christ à sa divinité, ou[5] « de ce qui est premier et plus clair pour nous à ce qui est plus clair et premier par nature, » si c'est là une méthode fondée sur la constitution même de notre intelligence, on ne peut passer au sens anagogique[6] ou allégorique des Écri-

(1) Ceci aurait encore besoin de restriction, la vie de Jésus devant être figurée dans l'histoire d'Israël.

(2) *In Joh.*, x, 13.

(3) *In Joh.*, i, 20.

(4) *In Joh.*, i, 20.

(5) Je rappelle ici l'expression textuelle d'Aristote dans les seconds analytiques.

(6) D'*ἀναγωγή*, « induction ».

tures qu'au moyen du sens littéral, qui nous sert de degré pour monter plus haut. Mais il ne faudrait pas connaître Origène pour attendre de lui les précautions et les lenteurs de cette espèce d'induction. A côté de la sage prescription aristotélique vient se placer cette autre, toute contraire, qui exprime bien mieux l'esprit d'Origène et de son époque : « Il faut commencer (quand on mange la pâque) par la tête, c'est-à-dire par les dogmes suprêmes et premiers (*τῶν κορυφαιοτάτων καὶ ἀρχικῶν δογμάτων*) sur les natures supra-célestes (*περὶ τῶν ὑπερουρανίων*), et finir par les pieds, c'est-à-dire par les doctrines les plus basses (*τὰ ἔσχατα τῶν μαθημάτων*), qui s'appliquent à la recherche des natures dernières parmi les êtres, des choses matérielles ou des créatures terrestres, ou des mauvais esprits et des démons impurs[1]. » Plus fidèle à ce dernier principe qu'au précédent, Origène saute généralement par-dessus le sens littéral, pour s'élancer aussitôt aux idées les plus abstruses qui en paraissent fort éloignées, et cela, sur les plus légères apparences. Il lui suffit qu'un même mot se rencontre dans un verset moral ou dogmatique, et dans un autre purement historique, pour voir le sens de celui-ci dans celui-là. Ce n'est pas encore dans ces interprétations arbitraires que consiste son audace; il ne fait en cela qu'appliquer avec plus d'étendue aux Écritures la méthode que Justin, Athénagore, Théophile et Clément avaient déjà appliquée à un certain nombre de passages. Mais personne avant lui, si ce n'est peut-être Philon[2], n'avait pensé à nier la réalité des récits historiques des livres saints, quand elle paraissait contraire à la vérité métaphysique, à la morale et à la raison. Telle fut l'audacieuse originalité de l'exégèse d'Origène.

« Il y a dans l'Écriture, dit-il, des passages qui n'ont rien de corporel (c'est-à-dire de vrai littéralement et historiquement); il n'y faut donc chercher que l'âme (ou le sens moral) et l'esprit

[1] *In Joh.*, x, 13.

[2] Je dis «peut-être», parce que Philon n'a jamais dit nettement qu'il y a des lois impossibles ou absurdes, des récits qui ne peuvent être vrais. Il traite, il est vrai, ces récits comme s'ils n'existaient pas. Mais il est toujours prêt à dire qu'il faut garder la lettre, tout en allant au delà de la lettre.

(ou le sens spirituel et mystique).» Il ne craint donc pas d'avancer que certains récits ne sont pas vrais selon la lettre, mais impossibles et absurdes (*ἐνίοτε τούτων ὅσον ἐπὶ ῥητῷ οὐκ ἀληθῶν, ἀλλὰ ἀλόγων καὶ ἀδυνάτων τυγχανόντων*)[1]. » Il ne traite pas avec plus de ménagement la législation mosaïque que l'histoire des Hébreux : «Si nous en venons aux lois de Moïse, nous y trouvons beaucoup de règlements qui, pris en eux-mêmes et à la lettre, prescrivent l'absurde ou l'impossible (*πολλοὶ . . . τὸ ἄλογον ἐμφαίνουσιν, ἕτεροι δὲ τὸ ἀδύνατον*). Il est absurde (*ἄλογον*) de défendre de manger la chair du vautour, lorsqu'il n'y a pas d'homme que les dernières extrémités de la faim puissent porter à faire usage d'une pareille nourriture. La Loi ordonne d'exterminer les enfants qui n'ont pas été circoncis le huitième jour, lorsque la raison demanderait plutôt, si l'on faisait quelque ordonnance semblable, de mettre à mort leurs parents ou ceux qui sont chargés de les élever. Veut-on savoir les choses impossibles (*ἀδύνατα*) prescrites par la loi? Que l'on remarque que le tragélaphe[2] est de ces êtres qui ne peuvent exister dans la nature; et pourtant Moïse ordonne de l'offrir à Dieu comme un animal pur. Jamais on n'a entendu parler de la capture d'un gryphe par les hommes : ce qui n'empêche pas le législateur de défendre d'en manger[3]. » Ce sont ces lois et d'autres semblables qui faisaient écrire à Origène : «Si l'on s'attachait au texte et que l'on acceptât, comme font les Juifs et le vulgaire des fidèles, tout ce qui est écrit dans la Loi, je rougirais de dire et d'avouer que Dieu a jamais donné des commandements pareils. En effet, les lois humaines (et je citerai celles de Rome, d'Athènes et de Lacédémone) me paraîtraient plus belles et plus raisonnables[4]. »

(1) *Περὶ Ἀρχῶν*, IV, 18.

(2) Bouc-cerf, ou cerf-bouc.

(3) *Περὶ Ἀρχῶν*, IV, 17.

(4) *In Levit.*, hom. VII, 5. La traduction latine porte *elegantes*, ce qui me ferait supposer que le grec avait *ἀστειοτέρους*, et qu'Origène, employant abusivement *ἄστειος* à la place de *πολιτικός*, parlait non de lois *élégantes*, ce qui ne veut rien dire, mais de lois dignes d'une cité ou d'un État policé.

Mais comment attribuer au Saint-Esprit, puisque c'est lui qui a dicté toutes les Écritures, ou des récits faux ou des lois absurdes et impossibles? « Si l'utilité des lois, répond Origène, et l'agréable variété de l'histoire s'offraient partout d'elles-mêmes, nous n'aurions pas pensé qu'il fallût chercher dans les Écritures un autre sens que celui qui se présente d'abord : le Verbe de Dieu a donc eu soin, par une sage économie, de mettre çà et là dans les lois et dans les récits historiques des impossibilités et des pierres d'achoppement, de peur que, séduits par la diction qui n'offrirait que de l'agrément à l'esprit, et ne concevant aucune pensée digne de Dieu, nous ne nous écartions à la fin du dogme, et que, tout entiers à la lettre, nous n'apprenions rien de plus divin. Or il faut savoir que le Fils de Dieu a principalement pour but de nous montrer la suite et l'enchaînement des choses spirituelles accomplies ou qui doivent s'accomplir; qu'en conséquence, lorsqu'il a rencontré des faits historiques qui pouvaient s'accommoder à ces mystères, il s'en est servi pour dérober à la foule le sens plus profond qu'il voulait y attacher (*τὸν βαθύτερον νοῦν*); mais que, lorsqu'il n'y avait pas de faits se prêtant à l'explication des choses spirituelles, l'Écriture a entremêlé à l'histoire des récits faux, en ce sens ou que les faits étaient impossibles, ou qu'étant possibles, ils n'étaient jamais arrivés (*συνύφηνεν ἡ Γραφὴ τῇ ἱστορίᾳ τὸ μὴ γενόμενον, πῇ μὲν μὴ δυνατὸν γενέσθαι, πῇ δὲ δυνατὸν μὲν γενέσθαι, οὐ μὴν γεγενημένον*). Il faut dire la même chose des lois. Souvent vous en trouverez qui sont utiles par elles-mêmes, si vous vous reportez au temps où la Loi fut donnée. D'autres fois l'utilité n'en est pas visible. Parfois elles prescrivent des impossibilités, afin que les esprits pénétrants et ardents à la recherche, en se livrant à l'examen et à l'investigation de ce qui est écrit, en tirent cette persuasion considérable qu'il faut chercher dans les Écritures un sens digne de Dieu[1]. »

Ce n'est pas Origène qui serait arrêté par des histoires grossières, ridicules ou scandaleuses; ce n'est pas lui qui nierait

[1] *Περὶ Ἀρχῶν*, IV, 15.

qu'elles choquent le bon sens et la morale, et que, par conséquent, elles sont littéralement fausses. Plus elles semblent choquantes et absurdes, plus, ayant été rapportées par le Saint-Esprit, elles recèlent des mystères profonds qui méritent l'attention du lecteur éclairé. Les hauteurs et les beautés du sens spirituel sont en proportion de la bassesse et des misères de la lettre (*Unde vilitas litteræ ad preciositatem nos spiritualis remittit intelligentiæ*)[1].

On a remarqué que, sauf l'intention, la critique d'Origène a souvent le ton de celle de Celse, de Porphyre et de Julien. Il paraît, en effet, avoir moins redouté une certaine incrédulité, même impertinente, à la tradition historique, qu'une foi aveugle dans la lettre, qui pourrait faire prendre de Dieu l'idée la plus grossière et la plus injurieuse. « Quel est, dit-il, l'homme de sens qui croira jamais que le premier, le second et le troisième jour, le soir et le matin purent avoir lieu sans soleil, sans lune, sans étoiles, et le jour qui est nommé le premier se produire lorsque le ciel n'était pas encore? Qui serait assez idiot pour s'imaginer que Dieu a planté à la manière d'un agriculteur un jardin à Éden, dans un certain pays de l'Orient, et qu'il a placé là un arbre de vie, tombant sous les sens, tel que celui qui en goûterait avec les dents du corps recevrait la vie? Et lorsqu'on lit ensuite que Dieu, vers l'heure du midi, vint se promener dans le jardin, et qu'Adam se cacha derrière un arbre, il n'y a personne, je suppose, pour douter que certains mystères ne soient indiqués figurément dans ces récits sous le voile d'une histoire apparente qui ne s'est jamais matériellement réalisée. . . A quoi bon en dire davantage, lorsque chacun, s'il n'est dénué de sens, peut facilement relever une multitude de choses semblables, que l'Écriture raconte comme si elles étaient réellement arrivées, et qui, à les prendre textuellement, n'ont jamais eu de réalité[2]? »

Ce langage et cette liberté d'esprit, poussés jusqu'à la témé-

[1] *In Num.*, hom. XII, 1.
[2] Περὶ Ἀρχῶν, IV, 16.

rité, étonnent même dans des traités et des commentaires destinés aux savants, mais ont bien plus lieu d'étonner dans des homélies faites pour le peuple. Sans doute, Origène ne déprime la lettre que pour mieux faire sentir la nécessité de chercher sous le sens historique un sens spirituel qui ne soit pas indigne de la majesté du Saint-Esprit. Mais le sens littéral est certain; le sens figuré est douteux: et déjà Origène s'était entendu dire de son temps qu'interpréter à sa manière, c'était deviner et non expliquer (*hoc divinare magis est quam explanare*[1]). Ne devait-il pas craindre que ses critiques, si libres et si vives, ne restassent plus dans la mémoire des auditeurs que des interprétations raffinées?

Il ne suffit pas, je crois, pour expliquer les témérités d'Origène, de dire que les Grecs, en recevant le christianisme comme une philosophie, ne voulaient voir que des leçons et des dogmes dans les livres saints, et par là étaient portés à traiter les traditions historiques de la Bible comme ils avaient coutume de traiter leur mythologie. Même lorsqu'on ajouterait à cette explication celle qu'on peut tirer de l'absence presque totale du sens historique au IIIe siècle, elle me paraîtrait encore insuffisante. On ne peut se rendre compte de l'excessive liberté d'Origène à l'égard du texte sacré, que si l'on considère soit les nécessités de la polémique contre les Juifs d'une part, contre les gnostiques de l'autre, soit les conditions mêmes de la prédication.

Les Juifs, obstinément attachés à leurs coutumes nationales et aux pratiques si multipliées de leur loi religieuse, reprochaient aux chrétiens d'avoir fait un schisme et rejeté les observances légales, tout en adoptant le Pentateuque, les autres livres historiques et les Prophètes, comme fondements d'une révélation divine. Ce n'était pas assez de leur prouver que les prophéties concernant le Messie avaient eu leur accomplissement dans la personne de Jésus. Il fallait de plus leur démontrer qu'en apportant un culte tout spirituel, le Christ avait aboli par cela

[1] *In Exod.*, hom. XIII, 2.

même les sacrifices et les cérémonies transitoires, qui n'étaient que la figure de ce culte plus relevé et qui avaient tiré de là toute leur importance et tout leur prix dans le passé. Qu'était-ce que la circoncision de la chair, si elle ne figurait et n'annonçait celle du cœur? « Quoi! le Dieu tout-puissant, voulant faire un pacte d'alliance avec un saint homme (et sa postérité), aurait tout fait consister en ceci que le prépuce de sa chair et de celle de sa race serait retranché!... Voilà donc ce que le Seigneur de la terre et du ciel donnait comme testament éternel à celui qu'il avait choisi entre tous les hommes!... Ne sentez-vous pas vous-mêmes que la circoncision de l'Église est honnête, sainte, digne de Dieu, tandis que la vôtre est honteuse, sale, dégoûtante, et qu'elle présente dans sa forme et dans son esprit je ne sais quoi d'indécent et d'obscène [1] ? » Qu'y a-t-il de grand et de saint à observer charnellement les sabbats, les néoménies, la différence des viandes? Ne comprendrez-vous pas que la plupart de vos prescriptions légales, vaines et indifférentes en elles-mêmes, Dieu ne vous y a assujettis par Moïse que parce que vous étiez un peuple grossier et charnel? Et même celles qui sont relativement saintes ne peuvent être considérées que comme des ébauches imparfaites qui attendaient leur perfection du Messie [2]. » La Loi, comparée à l'Évangile, dit ingénieusement Origène, est comme ces modèles en terre que fait l'artiste avant de couler la statue en bronze; modèles nécessaires jusqu'à ce que l'œuvre même s'accomplisse, mais dont l'utilité cesse dès qu'est faite la statue [3]. » L'Évangile n'est donc pas contraire à la Loi; il est plus parfait que la Loi (*non contrarium Legi, sed perfectius Lege* [4]). Garder charnellement la Loi maintenant que le sens spirituel en a été révélé, ce n'est plus religion, c'est superstition [5].

(1) *In Gen.*, hom. III, 4, 6.
(2) *In Gen.*, hom. VII, 5.
(3) *In Levit.*, hom. X, 1.
(4) *In Levit.*, hom. VI, 3.
(5) *In Num.*, hom. XXIII, 5.

On sent l'impatience de la lutte dans certaines accusations injustes et peu généreuses à l'égard d'un peuple opprimé, comme lorsque Origène reproche aux Juifs de devenir cruels et d'avoir soif du sang humain, parce qu'ils prennent à la lettre certaines histoires sanglantes[1] ou certains commandements de la Bible[2]. On la sent peut-être encore plus vivement à certaines ironies triviales qui semblent singulières dans une prédication. Par exemple : « Dites-moi, vous qui n'acceptez que le sens littéral, quel est ce vêtement, la *manifestation*, et cet autre, la *vérité*? Si quelqu'un les a jamais vus, si quelqu'un a jamais entendu appeler la *vérité* et la *manifestation* des vêtements, qu'il nous dise quelles sont les femmes qui les tissent, dans quelle fabrique ils ont été confectionnés[3]. » Nombreux à Alexandrie et dans tout l'Orient, les Juifs disputaient aux chrétiens leurs prosélytes, et plus d'un parmi ceux-ci rapportait dans l'Église la fidélité non pas aux observances légales, mais au moins à la lettre du texte traditionnel. C'est à ces simples et à ces demi-chrétiens qu'Origène adressait ces paroles hardies : « A moins de prendre toutes ces prescriptions, — celles du Lévitique, — dans un autre sens que le littéral, elles sont plutôt un obstacle à la piété et un renversement de la religion chrétienne qu'un sujet d'exhortation et d'édification[4]. »

Mais si vive que fût la polémique contre les Juifs et les chrétiens judaïsants, ce n'était pas là qu'était l'effort de la lutte, parce que ce n'était pas de ce côté qu'était le principal danger. Actifs, remuants, prêts à toutes les audaces et les aventures de la spéculation, suffisamment versés d'ailleurs dans la science hellénique, dialecticiens subtils, discoureurs diserts, écrivains féconds, les gnostiques, avec leur assurance superbe et leur dédain pour l'ignorance des orthodoxes[5], étaient un piège bien

(1) *In Jos.*, hom. VIII, 7.

(2) Par exemple : « Maudit l'homme qui fait négligemment l'œuvre du Seigneur et qui retire son épée du sang des ennemis. » (*In Jos.*, hom. XVI, 6.)

(3) *In Levit.*, hom. VI, 4.

(4) *In Levit.*, hom. V, 1.

(5) C'est pour répondre à ce reproche d'ignorance qu'Origène a fait tant de livres,

autrement dangereux pour la simplicité des fidèles encore mal assurés dans leur foi. Ce qui faisait la force incomparable de la prédication chrétienne auprès des populations gréco-orientales, sans passé comme sans patrie véritable, c'était l'antiquité et la perpétuité de cette tradition, qui commençait aux origines du monde, se continuait par les patriarches, par Moïse, par les prophètes jusqu'à Jésus-Christ, lequel accomplissait enfin les promesses faites aux pères du genre humain et sans cesse renouvelées aux enfants d'Israël. Les gnostiques affaiblissaient ou brisaient cette force en séparant violemment l'Évangile de l'Ancien Testament, la tige de la racine. Eux qui ne se faisaient pas faute d'allégoriser, quand il s'agissait des écrits apostoliques, ils voulaient que l'on entendît à la lettre les Écritures des Juifs et s'attachaient à en faire ressortir les absurdités réelles ou apparentes. Ils n'avaient pas assez de plaisanteries ou sur cette arche qui, dans un espace à peine suffisant pour quelques centaines d'animaux, renfermait tous ceux de la création avec la nourriture nécessaire pour deux cents jours au moins[1], ou sur ce Dieu qui ne pouvait savoir ce qui se passait à Sodome, à moins d'y descendre lui-même pour le voir ou d'y envoyer ses anges pour l'apprendre[2], et sur bien d'autres récits de la Bible. Ce qui était plus grave, c'est qu'ils passaient impitoyablement en revue toutes les histoires qui offensaient leur sens moral et celui de leurs contemporains. Je ne rappellerai pas celle des filles de Loth[3] et autres légendes ou faits de ce genre, qui ne prouvent rien, vu que personne, que je sache, ne les a proposés pour modèles à suivre. Mais il n'en est pas ainsi des guerres du Sei-

comme il le dit naïvement dans la préface du tome V sur saint Jean : *Νῦν δὲ προφάσει γνώσεως ἐπανισταμένων τῶν ἑτεροδόξων τῇ ἁγίᾳ τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίᾳ καὶ πολυβίβλους συντάξεις φερόντων,... ἐὰν σιωπήσωμεν... ἐπικρατήσουσι τῶν λίχνων ψυχῶν.* Fragment cité dans la *Philocalie*, ch. v.

(1) *In Gen.*, hom. II, 1.

(2) *In Gen.*, hom. IV, 6.

(3) *Famosissima fabula*, dit l'homélie d'Origène : ce qui prouve que ce récit faisait grand bruit dans les disputes sur la Bible, et que les gnostiques n'avaient pas dû le ménager. (*In Gen.*, hom. V, 3, 4.)

gneur, si pleines d'atrocités de toutes sortes; et les gnostiques s'appliquaient à démontrer qu'elles n'avaient pu être ordonnées et approuvées que par un Dieu cruel et inhumain[1]. Ils relevaient des mots mis dans la bouche de Dieu, comme « C'est moi qui tue[2] », ou bien : « Je recherche les fautes des pères sur leurs enfants jusqu'à la quatrième génération[3]; » et pour ne pas tomber dans un détail inutile : « Marcion, Valentin, Basilide et d'autres hérétiques avec eux, dit Origène, ne voulant pas entendre ces guerres comme le demande la dignité du Saint-Esprit, se sont écartés de la Foi et engagés dans d'innombrables impiétés, en mettant en avant un autre Dieu que celui de la Loi, comme si celui-ci enseignait la cruauté par les Écritures, et commandait aux Juifs de marcher sur la tête de leurs ennemis et de mettre en croix les rois des pays qu'ils envahissaient violemment[4]. » Origène, ce qui est remarquable et qui peint bien l'esprit de son temps, ne reproche pas aux gnostiques de s'élever contre ces faits ou ces commandements dans le sens littéral où ils les prenaient; lui-même ne serait pas éloigné d'être de leur avis et n'a pas moins d'horreur qu'eux pour ces atrocités. Ce qu'il leur reproche, c'est précisément de les prendre à la lettre, et d'être ainsi amenés à l'hypothèse de deux Dieux, le Dieu juste[5] de la Loi et le Dieu bon de l'Évangile. Il faut donc à toute force prendre ces récits dans un autre sens que celui qui s'offre d'abord et naturellement; et Origène s'évertue à démontrer que tous ces rois vaincus par les Israélites ne sont pas tant des rois réels que les figures et les noms des vices qui règnent sur les hommes (*non tam reges quam vitiorum nomina, quæ regnant in hominibus*[6]); et que toutes les nations exterminées

(1) *In Jos.*, hom. x, 2.

(2) *In Jerem.*, hom. i, 15.

(3) *In Exod.*, hom. viii, 6.

(4) *In Jos.*, hom. xii, 3. Même chose *in Levit.*, hom. v, 1.

(5) Cette idée d'opposer le Dieu juste au Dieu bon est si étrange que je serais tenté de croire que *δίκαιος* n'a signifié d'abord, pour les dissidents, que *légal* (*νόμιμος*), et que ce n'est qu'abusivement qu'ils ont opposé la justice à la bonté, réduisant la justice à ce qui est légal.

(6) *In Num.*, hom. xxv, 3.

par Moïse, par Josué, par les Juges, par David et les autres chefs des Hébreux, sont non des nations d'hommes, mais les nations des vices qui assiègent l'âme incessamment (*Intra nos enim sunt omnes gentes istæ vitiorum*[1]). Car ce ne sont pas des histoires qui sont racontées dans les Écritures, mais des mystères cachés sous le voile des faits (*In his non historiæ narrantur, sed mysteria contexuntur*[2]). L'Esprit-Saint ne se propose pas de relater des événements humains : son but, c'est l'édification des âmes par l'enseignement des mystères divins (*animarum est ista eruditio*[3]). Origène s'efforçait donc, pour répondre aux critiques blasphématoires des gnostiques, d'expliquer tous ces noms de rois et de peuples par des étymologies hébraïques[4], plus ou moins sûres, mais qui me paraissent avoir plus de rapport avec la morale qu'avec la philologie; et ces guerres cruelles, au lieu de se faire aux dépens de la vie des hommes, n'étaient plus que des guerres intérieures fort innocentes, qui se faisaient aux dépens des vices. Que devenait l'histoire au milieu de tout cela? Origène ne la rejetait pas expressément, comme on le lui a reproché déjà de son temps[5]; elle s'évanouissait dans ses interprétations fantastiques.

N'eût-il eu affaire ni aux Juifs ni aux hérétiques, Origène aurait encore été réduit à ces extrémités par les conditions mêmes de la prédication. Le faiseur d'homélies n'était pas comme notre sermonnaire, qui prend à son gré un verset ou quelques mots d'un verset pour y adapter son discours. Il lisait aujourd'hui une page d'un des livres saints et il l'expliquait; le lendemain, il lisait et expliquait une page à la suite. On comprend quels embarras il devait éprouver surtout dans l'explication des livres historiques, qui n'avaient pas été écrits précisément pour l'édification, et qui, très propres à soutenir chez les

(1) *In Jos.*, hom. I, 7.

(2) *In Gen.*, hom. X, 4.

(3) *In Gen.*, hom. X, 2.

(4) Il renvoie continuellement à un *Livre des noms*, qui est sans doute le même que celui mis sous le nom de Philon, mais qui pourrait bien ne pas être de lui.

(5) *Apol. de Pamph.*, ch. VI.

Israélites le sentiment national, l'étaient beaucoup moins à développer les sentiments chrétiens dans les fidèles, naturellement cosmopolites. « Lorsqu'on lit, dit Origène, devant ceux qui viennent à l'église chercher l'instruction, quelque livre d'entre les Écritures divines qui ne présente pas d'obscurité, comme le livre d'*Esther* ou de *Tobie*, ou de *Judith*, ou les préceptes de la *Sapience*, ils acceptent volontiers cette lecture. Mais si on leur récite le *Lévitique*, ils sont aussitôt choqués et se détournent, comme si ce n'était point là leur nourriture. Celui qui est venu à l'église pour apprendre à honorer Dieu et pour y recevoir les préceptes de la justice s'entend donner des commandements sur les sacrifices, sur les rites de l'immolation; comment ne détournerait-il pas aussitôt les oreilles et ne repousserait-il pas cette nourriture qui n'est pas faite pour lui? Un autre, lorsqu'on lit les *Évangiles*, ou l'Apôtre, ou les *Psaumes*, goûte volontiers cette lecture et se réjouit d'y trouver des remèdes pour son infirmité. Mais, entend-il lire les *Nombres* et ces passages que nous avons présentement sous la main, il juge que ces choses ne sont bonnes à rien pour son usage[1]. . . » Ailleurs, il fait parler ses auditeurs avec plus de vivacité encore, et il admet qu'ils ont parfaitement raison à leur point de vue : « Ceux-là font tort à Moïse, qui, lorsqu'on lit dans l'église le livre du *Lévitique* ou quelque fragment des *Nombres*, n'exposent pas spirituellement ce qui est écrit dans la Loi. Car nécessairement les assistants, en entendant réciter dans l'église ou les rites du sacrifice, ou les observances du sabbat et d'autres choses semblables, sont choqués et disent : Qu'est-il nécessaire de lire cela ici? A quoi nous servent des préceptes judaïques et les observances d'un peuple méprisé? Cela regarde les Juifs : que les Juifs s'en occupent s'ils veulent[2]. » Connaissant, comme catéchiste et comme confesseur, les dispositions secrètes de ses auditeurs, Origène court sans cesse au-devant de leurs apostrophes ou de leurs pensées, et c'est toujours le sens littéral qui est sacrifié avec une

[1] *In Num.*, hom. XVII, 1, 6.
[2] *In Num.*, hom. VII, 2.

vivacité méprisante, qui n'a d'égal que quelques saillies de Pascal sur les « sots contes » de la Bible. Il avoue que celui qui s'imagine que le Dieu tout-puissant, qui du haut du ciel parlait à Moïse, a donné des prescriptions sur le levain[1], sur ce qui se fait frire dans la poêle, rôtir dans l'écuelle, griller dans le four[2], n'a que des pensées viles et basses, indignes du Seigneur de majesté. Il ne respecte pas davantage l'histoire, même celle des patriarches. Peut-on croire que toute la sollicitude du Saint-Esprit a été d'écrire dans le livre de la Loi qu'Abraham se tint debout sous un chêne[3], qu'on a sevré un enfant, qu'à ce propos on a donné un festin de fête, qu'Isaac a joué et fait d'autres enfantillages[4]? Le Saint-Esprit aurait-il donc écrit des nonsens? « Car, d'après ce qui est écrit, je ne vois pas, dit Origène, ce qui a mû Sara à faire chasser le fils de sa servante. Il jouait avec son fils Isaac. En quoi cela pouvait-il nuire ou irriter, qu'un enfant jouât avec un enfant[5]? Sara aurait dû, au contraire, voir avec plaisir le fils de la servante jouer avec le fils de la femme libre. » Ce qui devait choquer encore plus des auditeurs habitués à la culture hellénique, que ces insignifiantes simplicités de la vie des patriarches, ou que le détail fastidieux de la législation mosaïque, c'était cette longue suite de cruautés commises par le peuple d'Israël, il semble, par l'ordre et avec l'approbation de Dieu; c'étaient ces cris de fureur et de haine qui éclatent par moments dans la Loi ou dans les Prophètes, avec une énergie si magnifique et si sauvage. Que pouvaient-ils penser lorsque, dans l'église où il ne leur était prêché que charité, ils entendaient retentir ce cri de vengeance : « Heureux qui tiendra dans ses mains les petits enfants (de Babylone) et qui les écrasera contre la pierre! » Le prédicateur pouvait-il, avec les livres saints, glorifier Israël qui, « semblable au lionceau, s'élance et ne s'endort point qu'il n'ait déchiré sa proie et bu le

(1) *In Num.*, hom. XXIII, 6.
(2) *In Levit.*, hom. V, 5.
(3) *In Gen.*, hom. IV, 3.
(4) *In Gen.*, hom. VII, 1.
(5) *In Gen.*, hom. VII, 3.

sang des blessés »? Non, il n'y a pas de partisan de la lettre, « si opiniâtre, si obstiné, pour ne point dire si féroce et si brute, qui ne frémisse à la seule énonciation de ces textes et ne sente la nécessité de recourir aux adoucissements de l'interprétation allégorique. Comment ce peuple si louable, si magnifique, dont la parole de Dieu fait si souvent l'éloge, en viendrait-il à ce point de boire le sang des blessés?... Qu'on nous dise quelle est la nation qui ait l'usage de boire le sang humain?[1] » Ôtez le sens spirituel, et la Bible est le renversement du christianisme et de la piété. Le prédicateur chargé d'expliquer d'une manière suivie, pour en tirer des leçons édifiantes, des textes peu édifiants en eux-mêmes, était donc, plus encore que le polémiste, forcé d'en effacer le caractère historique : il lui fallait à tout prix y découvrir un sens qui convînt aux besoins moraux et à l'instruction spirituelle de ses auditeurs.

Voilà ce qui avait développé dans Origène le goût immodéré de l'allégorie et le mépris du sens littéral, auxquels l'entraînait déjà son spiritualisme exalté. Ces habitudes une fois prises, il ne pouvait manquer de les porter jusque dans l'interprétation de l'Évangile. Cela d'ailleurs était conséquent avec le principe que c'est le Saint-Esprit qui a dicté l'un et l'autre Testament. « Le Saint-Esprit, dit Origène, n'a pas employé ce procédé (de cacher des vérités profondes sous des histoires vraies ou fausses) seulement à l'égard des choses antérieures à la venue du Christ. Mais, comme il est toujours le même Esprit d'un Dieu unique, comme il est constant et identique à lui-même, il a dû agir de même dans l'Évangile et dans les écrits des apôtres. Ces écritures ne renferment pas, selon le sens matériel, l'histoire exacte des choses, dont quelques-unes, bien qu'elles y soient rapportées, n'ont cependant jamais eu lieu, ni des préceptes qui sont constamment d'accord avec la raison[2]. » A part les événements qui sont partie intégrante du dogme, l'Incarnation, la Naissance surnaturelle du Christ enfanté par une Vierge, la Passion, la

[1] *In Num.*, hom. XVI, 8.
[2] Περὶ Ἀρχῶν, IV, 16.

Résurrection et l'Ascension après cinquante jours de vie d'outre-tombe parmi les apôtres, Origène ne se croit nullement tenu d'admettre comme complètement historique la légende de Jésus. « Je ne reproche pas aux évangélistes, dit-il, d'avoir modifié d'une certaine façon, en vue de la considération mystique des choses, ce qui, selon l'histoire, s'est passé tout autrement, en plaçant dans un lieu ce qui s'est fait dans un autre, dans un temps ce qui s'est passé dans un autre temps, et en rapportant avec quelque altération les paroles prononcées. Leur méthode consiste à unir la vérité matérielle avec la vérité spirituelle toutes les fois que cela se peut, et quand cela est impossible, à préférer le côté spirituel au côté matériel, conservant de cette manière la vérité spirituelle, si j'ose le dire, dans le mensonge corporel (*σωζομένου πολλάκις τοῦ ἀληθοῦς πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἂν εἴποι τις, ψεῦδει*[1]). » Je laisserai de côté les *mensonges corporels*, qu'il relève dans son Περὶ Ἀρχῶν, tant sur les événements de la vie de Jésus que sur certains préceptes, qui, pris à la lettre, lui paraissent déraisonnables[2]. Mais j'emprunterai à son Commentaire sur saint Matthieu une critique qui montre une singulière liberté d'esprit, et même un bon sens terre à terre qu'on n'attendrait pas dans ce mystique et cet exalté. Au sujet de ces mots du Christ : « Veux-tu devenir parfait : vends tes biens et distribues-en le prix aux pauvres, on pourrait se demander, dit Origène, à supposer que l'homme parfait soit celui qui a toutes les vertus et qui ne fait plus rien sous l'impulsion du vice, comment on devient parfait en vendant ses propriétés et en en distribuant le prix aux pauvres. Admettons que quelqu'un l'ait fait; comment sera-t-il tout à coup exempt de colère, s'il se trouve, par sa nature ou par ses habitudes, porté à la colère? Comment sera-t-il exempt de chagrin (*ἄλυπος*[3]) et supérieur à tout ce qui peut arriver et exciter le

(1) *Comm. in Joh.*, x, 4.

(2) Jésus tenté sur une montagne, Jésus chassant les marchands du Temple. Précepte de ne point saluer en chemin; précepte de présenter la joue gauche quand on vous a frappé sur la droite. (Περὶ Ἀρχῶν, IV, 17 et 18.)

(3) La *λύπη* était une des passions principales reconnues par les stoïciens.

chagrin? Comment sera-t-il complètement à l'abri de la crainte qui s'attache aux douleurs, à la mort, à tout ce qui peut troubler une âme encore imparfaite? Comment se fera-t-il que celui qui a vendu ses biens pour en distribuer le prix aux indigents ne soit plus par cela même sujet à aucune passion?... Que si ce qu'on appelle plaisir, étant un transport de l'âme contraire à la raison[1], est une passion, l'homme qui donne ses biens aux pauvres se verra-t-il aussitôt délivré de tout transport sans raison?... On pourrait ajouter : En quoi cet acte rend-il plus apte à acquérir la justice divine[2]? » Donc il faut savoir interpréter et entendre même les préceptes les plus précis et les plus clairs en apparence, pour ne pas prêter au Christ, qui est la raison même (ὁ Λόγος), des pensées contraires à la raison. Ce n'est pas tout : une comparaison suivie, même superficielle, des quatre Évangiles nous montre des divergences, des discordances, des contradictions incontestables, et par là même la nécessité de s'élever au-dessus des textes pour échapper à ces contrariétés, dans l'harmonie et l'unité du sens spirituel. « De deux choses l'une, dit Origène, ou l'on confessera qu'il n'y a de vérité que dans le sens spirituel, ou, tant que ces discordances ne seront pas levées, on refusera créance aux Évangiles, comme n'étant ni dictés par le Saint-Esprit, ni divins, ni rédigés de la meilleure manière[3]. »

L'audacieux écrivain allait plus loin, si nous en croyons saint Jérôme. De même que la Loi n'était à ses yeux que l'ombre de l'Évangile, l'Évangile, tel qu'il a été prêché en ce monde, ne lui paraissait que l'ombre de cet Évangile éternel dont parle l'auteur de l'Apocalypse. « Si par l'ombre de l'Évangile Jésus a accompli l'ombre de la Loi (*sicut enim per umbram Evangelii umbram Legis implevit*), parce que toute la Loi n'était que l'esquisse

(1) Ἄλογος οὖσα ἔπαρσις τῆς ψυχῆς, définition stoïcienne, comme l'est d'ailleurs tout le langage de ce morceau.

(2) *In Matth.*, xv, 6. On pourrait également citer une longue discussion prouvant qu'il est contraire à la raison qu'on ne puisse se séparer de sa femme que pour cause d'adultère. (*In Matth.*, xiii, 24.)

(3) *In Joh.*, x, 2.

(*exemplum*) et l'ombre des cérémonies célestes, il faut rechercher avec plus d'exactitude si la loi céleste et les cérémonies du culte d'en haut, au lieu d'avoir leur plénitude (dans la foi), n'ont pas besoin de la vérité de cet Évangile que Jean appelle l'Évangile éternel, par comparaison sans doute avec l'Évangile actuel, qui est temporaire et a été prêché dans ce monde et ce siècle périssables[1]. » On ne peut douter du sens de ce morceau un peu obscur, parce que Jérôme n'a pas conservé ce qui précédait et ce qui suivait dans les *Principes*, et que la traduction de Rufin est extrêmement mutilée et brouillée dans cet endroit scandaleux pour des intelligences romaines. L'Évangile n'est lui-même qu'une figure, qu'une vaste énigme à déchiffrer. « Ce que Jean, dit Origène, appelle Évangile éternel (Εὐαγγέλιον αἰώνιον), et qu'on pourrait justement appeler Évangile spirituel (πνευματικόν), met devant les yeux des hommes d'intelligence ce qui concerne le Fils de Dieu, tant les mystères manifestés par ses discours, que les choses dont ses actions ont été les énigmes (τά τε πράγματα ὧν αἰνίγματα ἦσαν αἱ πρᾶξεις[2]). » Origène se propose donc, à l'aide de la méthode allégorique, de séparer l'Évangile sensible de l'Évangile intelligible (αἰσθητὸν Εὐαγγέλιον νοητοῦ καὶ πνευματικοῦ τῇ ἐπινοίᾳ διακρίνοντες). Car que serait l'explication de l'Évangile sensible, si elle ne s'accommodait pas à l'Evangile intelligible et spirituel? Rien ou peu de chose; à peine serait-elle bonne pour les hommes de la foule, qui s'imaginent comprendre par les mots mêmes la force de ce qui est énoncé. Tout notre effort doit être de pénétrer autant que possible les profondeurs du sens évangélique (εἰς τὰ βάθη τοῦ εὐαγγελικοῦ νοῦ φθάσαι), en poursuivant la vérité pure et en la dépouillant des figures sous lesquelles elle se rencontre (τὴν ἐν αὐτῷ γυμνὴν τύπων ἀληθείαν[3]). » Ainsi le Nouveau Testament expliquait l'Ancien;

(1) Hieronymus, *Lettre à Avitus*.

(2) *Comm. in Joh.*, I, 9.

(3) *In Joh.*, I, 10. On entend généralement τύπων par «figures», et l'on fait alors dépendre ce mot de γυμνήν. Mais τύποι est ordinairement adéquat à ἰδέαι dans Origène, et pourrait bien alors dépendre non de γυμνήν, mais de ἀληθείαν, «la vé-

mais il avait lui-même besoin d'explication, n'étant pas moins figuré que la Loi, et par conséquent ne présentant pas moins d'impossibilités et de contradictions dans sa signification historique et littérale.

Origène donna donc à corps perdu dans l'allégorie, dans la tropologie, dans l'Ἀναγωγή. Tout devint, pour lui, dans le texte sacré, objet d'explications mystiques. Trois hommes sont reçus par Abraham sous le chêne de Mambré; trois mesures de pure farine de froment sont employées à faire des pains pour les trois célestes voyageurs : mystère. Tout est plein de mystères, de sacrements (*totum quod agitur mysterium est, totum sacramentis refertum est*). Abraham sert à ses hôtes un veau immolé : autre mystère, autre sacrement[1]. Naturellement, plus les faits étaient simples, d'apparence insignifiante, plus ils appelaient et exigeaient une explication mystique. Naturellement encore, les passages les plus obscurs ou par leur nature même, ou par l'ignorance des faits et des mœurs antiques, ou par les contresens des Septante, exerçaient plus de séduction que les autres sur l'imagination prévenue d'Origène. Lorsqu'il n'y avait pas de difficultés, il s'en créait comme à plaisir. Rien de plus simple et de plus clair que la proposition : « Tout a été fait par le Verbe et rien n'a été fait sans lui. » Ces redoublements d'idées, sous une forme légèrement différente, qui se rencontrent dans toutes les littératures, mais qui sont perpétuels en hébreu, ne peuvent tromper qu'un esprit préoccupé. Origène cherche dans les mots grecs des profondeurs incommensurables, et comme οὐδέν peut signifier *le néant*[2] aussi bien que *nulle chose*, il découvre là une théorie du mal identique au non-être; et « le mal, le non-être, fait-il dire à Jean, n'a pas été fait par le Verbe[3]. »

Mais l'allégorie est par elle-même impuissante à rien décou-

rité pure des archétypes, des exemplaires éternels». Je crois que c'est là le vrai sens. Si je ne le mets pas dans mon texte, c'est que, pour l'objet que je me propose ici, il me paraît indifférent d'adopter l'une ou l'autre traduction.

(1) *In Gen.*, hom. IV, 2.

(2) Encore faudrait-il l'article τὸ οὐδέν, τὸ μηδέν.

(3) *Comm. in Joh.*, II, 7.

vrir; nous avons beau la solliciter, la presser; elle ne nous rend que ce que nous commençons par lui prêter; elle n'est que le reflet des pensées de celui qui l'interroge, loin d'en être le principe. Origène paraît avoir parfois conscience de sa propre illusion, et reconnaître que ce qu'il trouve sous les textes, c'est lui-même qui l'y a mis, et que par conséquent il possédait déjà ce qu'il cherche si laborieusement par ce travail d'interprétation subtile et arbitraire. Il lui arrive, après avoir exprimé ses idées comme tout le monde, selon les lois habituelles de la logique, de se reprendre et de s'arrêter, comme si elles n'étaient que des idées tout humaines, dénuées donc de vérité ou tout au moins de certitude, tant que des textes de l'Écriture ne viennent pas les justifier. C'est ainsi qu'après avoir plus ou moins bien raisonné en philosophe sur la matière et ses qualités, en soutenant, contrairement à l'opinion des Grecs, que Dieu a fait non seulement les qualités, mais encore la substance de la matière, il écrit : « Mais, pour que vous soyez persuadés et assurés qu'il en est réellement ainsi, écoutez, » et il produit différents textes qui, bien ou mal compris, ont donné lieu en effet à la doctrine de la création *ex nihilo*. « Peut-être, ajoute-t-il, est-ce le même dogme qui est exprimé par ces mots d'un psaume : « Il dit, et les « choses furent faites; il commanda, et elles furent créées. » Car le prophète, en écrivant « il dit et les choses furent faites », semble indiquer la substance même; et, en disant « il commanda et elles furent créées », il semble parler des qualités qui donnèrent à la matière sa forme[1]. » Évidemment quiconque n'aurait pas dans l'esprit la théorie de la matière informe et sans qualités, à laquelle les qualités viennent s'ajouter par la volonté de Dieu ou autrement, ne l'aurait pas trouvée dans les mots précités du Psalmiste. Mais nous n'avons pas besoin de recueillir çà et là les passages où Origène semble avouer l'illusion de son procédé allégorique. Lui-même, dans le quatrième livre des *Principes*, où il s'efforce d'expliquer la nature de cette méthode et d'en prouver la nécessité, il écrit en toutes lettres : « Traçons quelques-

[1] *Des Principes*, I, 6.

unes des idées principales nécessaires à l'intelligence des Écritures. D'abord il faut démontrer que le but que l'Esprit-Saint s'est proposé, en éclairant par une providence divine et grâce au Verbe qui, dès le commencement, était auprès de Dieu, les prophètes et les apôtres, ministres de la vérité, a été principalement de nous révéler les mystères des choses qui concernent l'homme ou les âmes unies à des corps terrestres... Or, parmi ces choses, comme les âmes ne peuvent parvenir à la perfection que par la connaissance vraie de Dieu, nécessairement les questions qui se rapportent à Dieu sont au premier rang, ainsi que celles qui concernent le Fils unique... Ensuite, dans ces discours de la doctrine divine, il doit être parlé des âmes raisonnables, tant de celles qui sont plus divines que de celles qui sont tombées et déchues de leur premier état bienheureux, ainsi que des causes de cette chute. Il doit être question de la différence des âmes, de l'origine de cette différence, puis de ce qu'est ce monde et des raisons de la création. En outre, il est nécessaire que nous apprenions d'où vient sur la terre le mal qui y règne si abondamment et d'une manière si terrible, et si le mal existe non seulement sur cette terre, mais encore ailleurs[1]. » Voilà quelques-unes des questions qui tourmentaient Origène, et auxquelles les Écritures devaient, bon gré, mal gré, donner une réponse. Si ces questions et autres semblables sont formellement énoncées et résolues dans les livres saints, et que ces livres soient la parole de Dieu, il faut se soumettre et accepter ces solutions, en se contentant de les enregistrer par ordre et selon les lois de la logique, afin de les bien entendre. Si, au contraire, questions et solutions sont enveloppées et cachées dans des faits matériels qui n'ont avec ces idées qu'un rapport factice et arbitraire, je dis que l'on ne pourra les déterrer de dessous ces figures et ces ténèbres qu'autant qu'on les connaîtra déjà, et dans la mesure où on les connaîtra. Car, pour entendre un chiffre ou toute autre écriture, il faut qu'on ait et le signe sous les yeux et la chose signifiée dans l'esprit.

[1] *Des Principes*, IV, 15.

Autrement cette écriture et ce chiffre resteraient pour nous lettres closes. Il en est de même des figures. Tant que ces figures n'expriment que des faits à venir, la difficulté de les expliquer, dès qu'on est prévenu qu'elles sont des figures, est relativement petite. Le sacrifice d'Isaac, l'immolation de la pâque, etc. figuraient la mort du Christ. C'étaient, quoi qu'en dise Origène, des faits figurant des faits, des histoires figurant des histoires, des choses sensibles figurant des choses sensibles. Mais, lorsque des choses sensibles, des histoires, des faits, figurent des idées, la question se complique. Vous avez beau être averti qu'il y a là un symbole; si vous ne connaissez pas l'idée ou la chose figurée, la prétendue figure restera ce qu'elle paraît être, un pur phénomène sensible sans signification. Ces faits seront pour vous ce que serait l'écriture particulière d'une langue qui vous serait absolument inconnue. A moins d'une inspiration spéciale du Saint-Esprit, levant le voile qui couvre les textes, ils n'auront et ne pourront avoir que le sens littéral, et l'interprète ne verra sous les mots que ce qui y est naturellement, à moins d'y mettre lui-même autre chose. Origène s'est-il, comme Philon, attribué cette inspiration? On pourrait le croire, quoiqu'il ne parle jamais de ses extases ou de ses communications directes avec Dieu ou avec l'Esprit. A tout moment, non seulement dans ses homélies, mais dans son traité *Des Principes* et dans ses Commentaires, il invoque l'assistance divine et prie l'Esprit de l'illuminer. Mais alors même qu'il se serait cru avantagé de dons surnaturels, ce qu'on ne saurait prouver, nous ne serions pas dispensés de rechercher quelle voie naturelle a suivie sa pensée pour découvrir dans les Écritures des choses qui ne paraissent pas y être, et qui n'y sont pas, puisque ses interprétations ont paru si téméraires à la plupart des docteurs chrétiens. Autrement dit, il nous faut rechercher à quelles sources Origène a réellement puisé les principes de sa doctrine.

En premier lieu, et c'est à peine s'il est besoin de le dire, Origène prend pour point de départ la prédication ecclésiastique ou le *Credo* de son temps. Elle avait déjà défini un certain

nombres d'articles de croyance. Origène n'avait pas à les reviser, mais à les accepter en les éclairant et en les développant, tant par la comparaison des textes de l'Écriture que par le raisonnement.

En second lieu, dans son étude assidue de l'Évangile, il s'était formé certaines idées particulières en s'attachant à des textes qui avaient frappé son esprit élevé et enthousiaste; et, les acceptant cette fois à la lettre et d'une manière absolue, il les prenait pour des principes accordés, en dehors et au-dessus de toute contestation. Or il n'est pas difficile de découvrir ces textes : ils reviennent sans cesse sous sa plume. Je ne prétends pas les énumérer tous; j'en indiquerai seulement quelques-uns par avance, afin de me faire comprendre; les autres se trouveront dans le cours de mon exposition. Dans la théologie pure, Origène ramène à tout propos ces deux mots de saint Jean : «Nul n'est bon que le Père, — Celui qui m'a envoyé est plus grand que moi,» et l'on ne saurait dire combien ces deux mots ont pesé sur sa théologie, qui semblait devoir aboutir au dogme de Nicée, et qui arrive à une conclusion toute différente. Sa cosmologie presque tout entière est fondée sur quelques passages ou mal entendus ou pris dans un sens à la fois plus large et plus précis qu'ils ne le sont par les écrivains sacrés. C'est d'abord la distinction du monde d'en haut, du monde inférieur ou infernal, et du nôtre qui est intermédiaire, dans ce verset de saint Paul : «Tout genou fléchira devant lui, au ciel, sur la terre et dans les enfers.» C'est, d'un autre côté, ces deux textes de Luc et du quatrième évangéliste, où un esprit aussi porté à l'étonnement et à l'extraordinaire pouvait seul lire ce qu'il y découvre, la préexistence des âmes : «Voici, dès que la voix de ta salutation est venue à mes oreilles, mon enfant a bondi de joie dans mes entrailles. — Et il y eut un homme envoyé de Dieu : son nom était Jean[1].» Quant à la doctrine des fins der-

[1] D'où? Sans doute du ciel ou du paradis. Jean tressaille dans le ventre de sa mère, rempli qu'il est de l'esprit de Dieu. C'est qu'il l'avait mérité dans une vie antérieure. Je ne sais combien de fois reviennent ces deux explications.

nières, les textes «Jésus a été envoyé non seulement pour nos péchés, mais pour ceux du monde entier, — Nous nous réveillerons de la mort avec des corps spirituels, — Dieu sera tout en tous, — Comme toi et moi, mon Père, nous sommes un, ils seront un,» lui en fournissent les principales lignes. Que de choses on attribue, dans Origène, à l'influence du platonisme, qui s'expliquent naturellement par ces textes, lesquels sont pour lui des principes indiscutables et comme des axiomes. Ceux qui ont écrit sur sa philosophie et qui ont prétendu en rendre raison ont beaucoup trop laissé dans l'ombre l'espèce d'obsession que certains mots des Évangiles et des écrits apostoliques ont exercée sur son esprit.

En troisième lieu, outre les écrits de Philon, Origène avait entre les mains certains apocryphes, où les traditions juives étaient singulièrement mêlées d'idées orientales, qu'on prend souvent pour du platonisme. Si la plupart des gnostiques ont connu Platon, qu'ils entendaient de la façon la plus étrange, il y a tel apocryphe juif où la doctrine de la préexistence des âmes, par exemple, est écrite en toutes lettres, et dont l'auteur pourrait bien n'avoir jamais entendu parler du philosophe athénien. Est-ce que la métempsycose et par conséquent la descente des âmes sur la terre et leur retour possible au lieu de leur origine, et par conséquent leur préexistence dans une autre vie et dans un monde inconnu, sont des doctrines qui appartiennent en propre à Pythagore et à Platon? Ou plutôt ne les tenaient-ils pas eux-mêmes de l'Orient, dont les sectaires devaient en faire un si prodigieux usage au IIe et au IIIe siècle de notre ère? C'est à la lueur trouble de Philon et des apocryphes juifs qu'Origène lisait et interprétait Platon comme les deux Testaments. Dois-je y ajouter certaines compositions attribuées par les chrétiens ou les gnostiques à Zoroastre, à Zostrianus, à Nicothée et autres[1], qui n'avaient pas moins de vogue au troi-

[1] Γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν (Πλωτῖνον) τῶν Χρισθιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, καὶ αἱρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι, οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον, οἳ τὰ Ἀλεκάνδρου τοῦ Λίβυος, καὶ Φιλοκώμου, καὶ Δημοσρατοῦ καὶ Λυδοῦ

sième siècle, que les vers Sibyllins et je ne sais quel Hystapse[1] au second. Origène ne les cite nulle part; mais cela ne prouverait rien; il ne cite en général par leurs noms que les écrivains sacrés et quelques gnostiques. Il ne serait donc pas impossible que ses idées sur le triomphe final du Bien et sur la conversion de l'Esprit du mal lui-même lui eussent été suggérées ou aient été favorisées par la lecture de cette sorte d'écrits. Toutefois je crois qu'Origène serait arrivé de lui-même à ces théories, qui nous paraissent si peu chrétiennes, par la portée et la précision qu'il donnait à certains textes de saint Jean et de saint Paul.

En quatrième lieu, pour entendre Origène, il faut se reporter sans cesse aux hérésies de son temps, et l'on voit alors qu'il avait bien peu à inventer, au moins quant aux éléments de son système. Nombre de ses idées les plus aventureuses ne sont que de légères modifications du gnosticisme, qu'il avait beaucoup étudié pour le combattre. En prétendant mettre la vraie gnose à la place de la fausse, il était inévitable qu'il empruntât aux gnostiques autre chose que le nom de leur science. Sans doute il ajoute, il retranche, il modifie et corrige de toute manière; mais son inspiration vient en grande partie de leurs idées. Ou bien son idéalisme transcendant, singulièrement en ce qui concerne le monde, est si voisin de leurs conceptions fantastiques, qu'il n'en diffère que par le respect qu'il conserve pour la tradition mosaïque; ou bien, s'il s'écarte d'eux, c'est pour se placer à l'extrémité opposée, et par là encore il dépend d'eux plus qu'il ne voudrait en convenir. C'est en réponse à la division des âmes en pneumatiques ou spirituelles, en psychiques[2] et en matérielles ou charnelles, qu'il imagine l'égalité primitive de tous les esprits. C'est en réponse à leur fatalisme que, passant par-

συγγράμματα πλεῖστα κεκτημένοι, ἀποκαλύψεις δὲ προφέροντες Ζωροάστρου, καὶ Ζωστριανοῦ, καὶ Νικοθέου, καὶ Ἀλλογένους, καὶ Μέσου, καὶ ἄλλων τοιούτων πολλοὺς ἐξηπάτων, καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι, ὡς δὴ τοῦ Πλατῶνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος. (Porph. *Vie de Plotin*, § 16.)

[1] Justin, qui cite ce personnage, aurait bien dû nous en apprendre autre chose que le nom.

[2] Je n'ose dire *animales*.

dessus le déterminisme de Platon et des stoïciens, ses maîtres habituels pour les idées purement philosophiques, il parle de la liberté humaine à peu près dans les mêmes termes que l'auteur de la morale à Nicomaque, et qu'il attribue une telle importance à la liberté, que c'est par elle qu'il explique les différences et les inégalités, d'ailleurs transitoires, du monde spirituel. Et pour prendre un autre ordre d'idées et citer d'autres sectaires, il me paraît que l'hérésie de Noet et celle de Sabellius, qui identifiaient les personnes divines, n'ont pas été sans influence sur sa théologie : plus ces sectaires confondaient le Père et le Fils, plus Origène appuyait sur la différence qui les distingue l'un de l'autre; si bien qu'en dépit des tendances de sa foi, qui allaient à l'égalité des hypostases divines, il poussa décidément jusqu'à l'inégalité.

Cinquièmement enfin (car, pour éviter l'excès de ceux qui, depuis Huet et Pétau jusqu'à Mgr Freppel, rejettent toutes les témérités d'Origène sur le platonisme et sur la philosophie, je ne veux pas me placer à l'extrême opposé), il doit beaucoup aux philosophes grecs, notamment à Platon et aux stoïciens. Mais la question n'est pas de savoir s'il a emprunté tel trait à celui-ci, tel autre à celui-là: elle consiste à savoir si ces idées d'emprunt ont été les forces vives, les causes efficientes de sa doctrine. Or je ne crois pas qu'Origène ait puisé dans la science hellénique aucun de ses principes essentiels. Ce qu'il a pensé, il l'aurait pensé sans connaître en eux-mêmes les stoïciens ni Platon. Mais il est très vrai qu'il leur a souvent pris la forme sous laquelle sa pensée s'est produite. Ce n'est point parce qu'il est plus ou moins platonicien qu'il admet, par exemple, la préexistence des âmes. Car aucune des raisons sur lesquelles il appuie cette opinion n'est prise de la psychologie ni de la métaphysique platonicienne; mais conduit à cette opinion par des raisons toutes différentes et qui tiennent à sa polémique contre les gnostiques, lorsqu'il veut se représenter ce que pouvaient être les âmes dans les mondes antérieurs, sa mémoire lui rappelle le mythe du *Phèdre*, et plus d'un trait de ce mythe est

entré dans sa conception du monde primitif. Ce n'est pas aux stoïciens, mais à la tradition chrétienne qu'il doit sa doctrine sur la fin et le renouvellement du monde par le feu; mais c'est sous l'influence du stoïcisme qu'il a fait de ce coup de théâtre divin un moment nécessaire[1] et régulier du développement et de la vie du monde. Je pourrais montrer la même chose de son explication de la croyance chrétienne et populaire de la résurrection. Il s'est donc servi incontestablement de la philosophie grecque pour l'expression de ses doctrines, et cela, non seulement en employant son langage, mais encore lui empruntant, toujours avec d'assez fortes modifications, des hypothèses qui sont comme la mise en scène de ses idées. Mais, quant aux idées elles-mêmes, je crois que c'est ailleurs qu'il en faut chercher l'origine. Origène aurait pu avoir le même fonds d'opinions, et l'exposer par des hypothèses ou, qu'on me passe ce mot anglais, par une *scenery* différente, s'il avait connu d'autres philosophies que celles de la Grèce. Grec et nourri principalement de stoïcisme et de platonisme, il a employé les hypothèses et le langage de ces philosophies pour habiller des idées moitié chrétiennes, moitié orientales, à peu près comme saint Thomas s'est plus tard servi des théories et du langage des péripatéticiens sur la substance et ses accidents pour exprimer des mystères absolument étrangers à Aristote. Que si l'on veut qu'il doive à la Grèce et à sa philosophie plus qu'une certaine terminologie, que quelques formules et des hypothèses servant de vêtement à sa pensée, je l'accorderai volontiers, pourvu qu'on ne précise pas trop et que l'on se borne à des influences très générales. Certes, je ne me figure pas bien Origène né et philosophant à Rome ou sur quelque point du monde parlant latin. Cette liberté, cette ouverture, cette largeur et cette audace d'esprit, qu'on retrouve plus ou moins dans tous les Pères grecs, mais qu'aucun n'a portées aussi loin qu'Origène, sont incontestablement les fruits de son éducation hellénique. Il doit donc son

[1] Et encore nécessaire *οἰκονομικῶς*, c'est-à-dire par des raisons morales, et non d'une nécessité physique.

idéalisme exalté à Platon, soit directement, soit par l'intermédiaire de Philon, de Numénius et des gnostiques, qui devaient en grande partie le leur au philosophe d'Athènes. Mais il ne faut pas trop descendre dans le détail et dire : telle ou telle doctrine, Origène l'a empruntée à Platon ou aux stoïciens; non, les doctrines sont de lui et de son temps.

Elles sont à lui de deux manières. Il y en a d'abord qui lui appartiennent en propre. Plus idéaliste que Platon lui-même, il admet une distinction si profonde entre la nature spirituelle et la nature matérielle, qu'il a poussé jusqu'à l'hypothèse si paradoxale de l'animal-machine, et, si mes souvenirs ne sont en défaut, il est le seul des anciens qui soit allé jusque-là. D'ailleurs, d'une imagination aussi active qu'exaltée, vivant sans cesse dans le surnaturel, plus familier avec les anges et les démons qu'avec l'homme et les êtres que l'observation peut connaître, les textes de la Bible qu'il lisait sous ces préoccupations, et qui étaient pour lui une énigme à déchiffrer, suffisaient pour lui suggérer et lui ont en effet suggéré, je ne dirai point des idées, mais des chimères et des rêves qui ont fait une assez belle fortune. Quand même personne avant lui n'eût identifié Satan avec l'Étoile du matin [1], Origène n'aurait pas manqué de trouver dans le Lucifer d'Isaïe le prince des anges tombés, comme il a trouvé l'un des principaux chefs des esprits rebelles dans le prince de Tyr d'une prophétie d'Ézéchiel. Mais ses doctrines lui appartiennent à un autre titre, quelle que soit leur provenance. S'il ne les a pas inventées, il les a combinées d'une manière qui lui est propre, et en les combinant ainsi, il les a profondément modifiées et transformées. Ainsi prenez à part sa cosmologie et sa théorie des fins dernières, qui s'ajustent si bien l'une avec l'autre, et vous avez là une combinaison nouvelle, qui ne manque ni d'originalité, ni de puissance logique, quelque imaginaire qu'elle puisse paraître. Il était, je le sais, plus apte à concevoir ces sortes de combinaisons qu'à les exposer : la seule exposition régulière

(1) Ἑωσφόρος, Lucifer.

qu'il ait tentée, son traité *Des Principes*, est une œuvre manquée, profondément obscure et rebutante, bien moins par la difficulté des idées et par la mauvaise traduction qui nous en reste, que par sa diffusion et sa confusion. Mais quoique dispersées dans une masse d'ouvrages, écrits à des dates assez éloignées l'une de l'autre, ses idées et ses imaginations sur le monde, sur ses phases diverses, sur les fins dernières de l'humanité et de toutes les créatures spirituelles, s'agencent si facilement les unes avec les autres qu'elles formaient certainement un tout systématique dans sa pensée.

Aussi serais-je tenté de n'exposer que cette cosmologie et cette téléologie : elles sont bien ce qu'on peut appeler la philosophie d'Origène. Mais on me demande tout ce qu'il a pensé et écrit sur des sujets philosophiques, que cela forme ou non un ensemble bien régulier et dont on ne puisse disjoindre certaines parties sans amener la destruction du tout. Je diviserai donc cette exposition, en me tenant aussi près que possible des divisions du Περὶ Ἀρχῶν : 1° en théologie proprement dite, 2° en cosmologie, 3° en psychologie et morale, 4° en téléologie ou doctrine des Fins; et bien que nous n'ayons le traité *Des Principes* que dans une traduction infidèle, où Rufin, de son aveu, s'est permis d'ajouter et de retrancher à sa guise, je le prendrai pourtant pour fondement de mon exposition, mais en n'admettant comme doctrine d'Origène que ce qui sera confirmé par des textes originaux, ou par une telle quantité de témoignages empruntés à ses autres livres, qui ne nous sont arrivés que traduits, qu'il faudrait avoir la main vraiment malheureuse pour lui prêter faussement ce qu'il n'a ni pensé ni écrit.

THÉOLOGIE.

La théologie proprement dite est la partie la plus importante, sinon la plus originale, des spéculations d'Origène. Le dogme de la Trinité, contenu en germe dans les Évangiles et dans les lettres apostoliques, formellement énoncé, bien que sans explication, dans les mots « Allez et baptisez au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », formulé en passant par Justin et par Athénagore, devient, vers la fin du second siècle, le problème chrétien par excellence. Non seulement il a un nom, celui de *Triade* dans Théophile, celui de *Trinité* dans Tertullien, ce qui veut dire qu'il arrive enfin à l'existence philosophique; non seulement il est donné par Justin, par Athénagore, par Irénée, par Tertullien, comme faisant partie essentielle du *Credo;* mais il est déjà posé dans les termes où il doit être plus tard résolu[1]. « Nous adorons, dit Athénagore, Dieu le Père, Dieu le Fils et le Saint-Esprit, montrant et leur puissance dans l'unité (*αὐτῶν καὶ τὴν ἐν ἑνώσει δύναμιν*) et leur distinction dans la hiérarchie (*καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν*)[2]. » Et ailleurs : « Nous désirons savoir l'unité du Fils avec le Père, et la communion du Père avec le Fils (*τίς ἡ τοῦ Παίδος πρὸς τὸν Πάτερα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ Πάτρος πρὸς τὸν Υἱὸν κοινωνία*), ce qu'est

[1] Théophile est le seul qui ne donne pas au troisième terme de la Trinité le nom de Saint-Esprit, mais de Sagesse : *Αἱ τρεῖς ἡμέραι τῶν φωστήρων γεγονυῖαι τύποι εἰσὶ τῆς τριάδος τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦ Λόγου, καὶ τῆς Σοφίας.* (*Ad Autol.*, II.)

[2] *Legatio ad Gentes.* Les mots *δύναμιν* et *ἐν τάξει* sont extrêmement vagues et obscurs, et prouvent qu'Athénagore n'avait pas une idée très nette dans l'esprit. Mais on ne peut douter qu'il n'admette et l'unité dans la Trinité et la Trinité dans l'unité : c'est tout ce que nous voulons établir.

l'Esprit et quelle est l'unité des trois et leur distinction dans l'unité (*τί τὸ Πνεῦμα, τίς τε τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων*)[1]. L'Unité, dit Tertullien, tire d'elle-même la Trinité, ce qui, au lieu de la détruire, en développe l'économie (*Unitas ex semetipsa derivans Trinitatem, ab illa non destruitur, sed administratur*)[2]... Le lien du Père avec le Fils, du Fils avec le Paraclet rattache l'un à l'autre les trois, qui ne font qu'une seule chose et non une seule personne (*qui tres unum sunt, non unus*)[3]. Distincts, dit-il ailleurs, et non séparés (*non divisionem, sed distinctionem significo*)[4]. On pourrait même croire que saint Irénée est allé plus loin que Clément et Origène, jusqu'à Athanase, s'il fallait prendre à la lettre cette proposition : « Dieu n'a en soi ni avant, ni après; il est tout entier semblable et égal à lui-même, un[5]. » Mais, outre que nous n'avons pas le texte grec de cette phrase, il y a de bonnes raisons de ne pas prêter à Irénée une précision qui n'était certainement pas dans sa pensée[6]. Le problème n'en était pas moins posé nettement et livré aux méditations des docteurs de l'Église. Mais surtout les Pères du second siècle marquent la tendance de la tradition ecclésiastique. Elle allait certainement s'arrêter, ou plutôt elle s'était déjà arrêtée à la conception d'un seul Dieu en trois personnes ou en trois hypostases[7], et quoique la nature et les rapports de ces hypostases ou personnes restassent encore assez mal définis,

(1) *Legatio ad Gentes.*

(2) *Adversus Praxeam*, ch. III. Tertullien traduit probablement quelque écrivain grec ayant employé le mot *οἰκονομεῖται*, *administratur*.

(3) *Adversus Praxeam*, ch. XXV.

(4) *Adversus Praxeam*, ch. IX. Cette dernière proposition, je dois le dire, ne s'applique qu'au Père et au Fils. Mais il est évident, par les précédentes, qu'elle peut convenir à toute la Trinité.

(5) *Des Hérésies*, II, 18.

(6) Par exemple, que signifient ces mots : « S'ils disent que le Fils n'a pas été émis hors du Père, mais dans le Père, il est superflu de dire qu'il a été émis? Comment a-t-il été émis, s'il est dans le Père? L'émission est la manifestation de ce qui est émis en dehors de celui qui émet. » (Liv. II, ch. I.)

(7) Les Grecs employèrent d'abord le terme *πρόσωπα* « personnes »; au IIIe siècle, ils emploient généralement le terme *hypostases*. Mais celui de *personnes* reparaît assez fréquemment dans les Pères du IVe siècle, notamment dans Jean Chrysostome.

la direction était donnée; et si hardis qu'ils fussent dans leurs spéculations philosophiques, Clément et Origène étaient trop attachés à l'Église pour ne pas suivre cette direction.

Ce n'est pas toutefois des Pères du second siècle que leur pensée relève. On a remarqué qu'à peine ils paraissent les connaître. Qu'ils aient ignoré Tertullien, cela n'a rien d'étonnant. Les Grecs restaient toujours Grecs, et les Pères d'Alexandrie peuvent mériter le reproche, que Tacite fait à tous les écrivains de cette nation, de ne connaître et de n'admirer que ce qui vient d'elle. Mais il semble étrange que Clément et Origène ne connaissent point les apologistes et les polémistes chrétiens de langue grecque [1]. Quelque étrange que cela paraisse, il est constant qu'aucun de ces écrivains n'est cité par Clément, et qu'Origène ne mentionne que les moindres peut-être, Méliton et Tatien [2]. Leur grand auteur est Philon, déjà mis à profit, mais très légèrement, par Justin. S'ils le citent rarement, son inspiration est toujours présente dans leur théologie, de sorte qu'on pourrait croire qu'il n'y a entre Philon et les Pères alexandrins que la prédication de saint Paul et de saint Jean, si l'on ne tenait compte de cette direction ecclésiastique que j'ai signalée ci-dessus. Je n'irai pas avec M. Havet jusqu'à appeler Philon « le premier des Pères de l'Église »; mais, considérant et son exégèse, qui est exactement celle de Clément et d'Origène, et les doctrines qu'il croit retrouver dans les livres de Moïse, et le singulier platonisme qu'il professe et qui a passé tout entier dans les Pères alexandrins et, par eux, dans l'Église d'Orient, il me paraît incontestable que le théosophe juif a exercé une influence prépondérante sur la métaphysique chrétienne.

Philon est le premier parmi les écrivains de tradition hé-

[1] Ce qui montre le peu de valeur d'une tradition conservée dans un fragment de l'*Histoire chrétienne* de Philippe Sidétès, qu'Athénagore est le fondateur de l'école d'Alexandrie.

[2] Tatien une fois, à propos de la chronologie qu'il a mêlée à son *Discours contre les Grecs;* Méliton deux fois : 1° à propos de la corporéité qu'il attribuait à Dieu, 2° à propos d'un commentaire fort court sur je ne sais quel livre du Nouveau Testament.

braïque ou de tradition grecque[1] qui nous présente un essai de Trinité.

Oubliant, comme d'ailleurs la plupart des docteurs juifs, soit alexandrins, soit palestiniens, du premier siècle avant notre ère, ce qu'il y a de vivant et de personnel dans le Jéhovah de Moïse et des prophètes, il fait de Dieu la plus creuse et la plus insaisissable des abstractions. Dieu étant sans qualités (ἄποιος) comme sans forme, l'esprit peut bien concevoir qu'il est; mais il lui est moins facile de dire ce qu'il est que ce qu'il n'est pas. Indépendant du temps, — car le temps ne commence qu'avec les choses créées et mobiles, — indépendant de l'espace, — car il est contenant et non contenu, et le seul être dont on puisse dire qu'il est partout et nulle part, — il est en dehors et au-dessus de tout, se remplissant de lui-même et se suffisant à lui-même, incréé, infini, immobile[2]. On pourrait remplir des pages et des pages de formules analogues extraites de Philon, sans rien dire autre chose que ceci : que Dieu est l'être incompréhensible et ineffable, quoique nécessairement pensé. Voilà pourquoi il se définit lui-même : *Je suis Celui qui suis,* comme s'il eût dit, remarque Philon : « Ma nature est d'être et non d'être nommé[3]. » Ce Dieu, dont on ne peut même pas dire qu'il est l'Un, puisqu'il est plus pur, c'est-à-dire plus abstrait que l'unité[4], équivalant au Dieu abîme-silence des gnostiques, n'a rien à voir avec le Dieu de la religion, et Philon tenait à être religieux comme ses pères. Aussi, après avoir dit qu'il est au-dessus du bien (κρεῖττον ἀγαθοῦ), l'assimile-t-il au bien en soi de Platon, à la cause finale d'Aristote, à l'activité essentielle et éternelle des stoïciens.

[1] Je ne l'avance qu'avec toute réserve pour les Juifs, parce que je ne connais suffisamment ni les doctrines de la Kabbale, ni sa date. Je n'hésite aucunement à l'affirmer des Grecs. La Trinité ne pourrait être que dans le platonisme. Mais elle n'est pas dans les *Dialogues*. Et il faut beaucoup de bonne volonté pour la trouver dans les *Lettres*, qui ne sont pas de Platon.

[2] Ὑπὸ δὲ τοῦ Θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα, περιέχοντος, οὐ περιεχομένου, ᾧ πανταχοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ συμβέβηκεν εἶναι μόνῳ. (*De confus. linguarum*, p. 339.)

[3] Ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι. (*De nomin. Mutat.*, p. 1045.)

[4] *De Vita contempl.*, p. 890.

Mais ce n'est pas encore par là qu'il le rapproche du monde et de l'humanité. Si Dieu est dans l'homme et dans le monde, il y est par ses puissances qui créent et gouvernent tout; c'est donc par l'intermédiaire de ses puissances seulement qu'il peut être connu. Or, quoique la théorie des puissances divines soit extrêmement confuse dans Philon, qui range indifféremment sous ce nom les anges à côté de ce qu'on pourrait appeler les attributs de Dieu ou les personnes divines[1], il en est une, la Sagesse ou le Verbe, qui prend une importance souveraine dans ses spéculations théologiques, et qui tend de plus en plus à se substituer à l'Être des êtres, comme le Dieu même de l'humanité. Philon trouvait dans la Bible la sagesse personnifiée. Dans le livre des *Proverbes*, elle prend elle-même la parole: elle déclare qu'elle est la source de tout bien, et que Jéhovah l'a produite dès l'origine comme le principe de ses voies, c'est-à-dire de son œuvre de la création. On ne voit là généralement qu'une brillante figure de langage. Est-elle quelque chose de plus dans l'*Ecclésiastique* de Jésus de Sirach ou dans la *Sapience* du Pseudo-Salomon? Peut-être : ce n'est pourtant rien moins que certain. Mais la Sagesse, plus fréquemment appelée par Philon le *Logos* ou le Verbe[2], devient chez lui une réalité substantielle, quelque chose comme l'*hypostase* des Pères grecs et la *personne* des Pères latins.

Fils de Dieu, premier-né de Dieu, prince des anges, le Verbe est le principe de la création. Dieu seul crée, il est vrai; mais comme l'œuvre même de la création répugnerait à sa majesté, Philon transporte au Verbe tout ce qui, dans cette œuvre, lui paraît indigne de Dieu. Dieu veut que le monde soit, et laisse au Verbe le soin d'accomplir sa volonté. Philon l'appelle le ministre, l'instrument de Dieu. Mais il est évident que le Verbe est plus qu'un simple organe, plus même qu'un ministre : car il est à la fois le principe de l'essence et le principe de la vie des

(1) Anges, idées, verbes ou raisons des choses sont également des δυνάμεις.

(2) L'identification de Σοφία et de Λόγος est déjà dans la *Sapience*, IX, versets 1 et 2.

créatures. C'est à ce titre qu'il est l'idée des idées ou, comme Philon l'appelle, le lieu des idées (τόπος ἰδεῶν); mais, comme les idées sont immobiles en tant qu'essences, le Fils de Dieu est aussi le verbe des verbes; car les *Logoi* contenus dans le Λόγος suprême, tels que les entendaient les stoïciens, étaient essentiellement actifs ou principes de vie. Archétype de la création, en tant qu'idée des idées et que verbe des verbes, le Fils de Dieu, image de son père, est avant tout l'archétype de l'humanité. « Le nom du Verbe, dit Philon, est l'Homme, et cet homme éternel habite en chacun de nous... — Il est écrit, dit-il ailleurs : « Voici « un homme qui a nom Orient », appellation étrange, si vous l'entendez d'un homme composé d'une âme et d'un corps; mais entendez-la de l'image incorporelle et intelligible de Dieu, et vous avouerez que c'est son vrai nom. Car cet homme est celui que Dieu voulut faire naître le premier de tous les êtres, et qui, à peine engendré, imite son Père, en formant les espèces sur les modèles divins qu'il voit dans la substance éternelle [1]. » Se peut-il, comme je le lis dans une savante histoire du néoplatonisme, que le Verbe ainsi conçu ne soit pas le médiateur entre le monde et Dieu, et que ce rôle soit dévolu aux anges qui transmettent aux fils les paroles du Père, et au Père les vœux des fils? Le premier-né de Dieu, prince des anges, n'est-il pas le révélateur des choses divines? « Le Verbe divin, dit Philon, est comparé par Moïse à un fleuve qui roule un flot continuel de sages pensées et de dogmes vrais pour arroser et abreuver les âmes qui aiment Dieu [2]... C'est par son Verbe que Dieu donne aux enfants de la terre la connaissance de ce qui est [3]. » Enfin, le Verbe est le véritable grand prêtre, qui se fait l'intercesseur (ἱκέτης) des hommes auprès de Dieu. Placé entre le Créateur et la création, « il intercède auprès de l'Éternel pour la mortalité misérable, et d'autre part il interprète les lois du Maître à ses sujets... Il assure au Créateur que la créature sera fidèle à la

[1] *De Cherubim*, § 17, 29.
[2] *De posterit. Caïn*, § 37.
[3] *De Cherubim*, § 9.

loi suprême, en dehors de laquelle elle tomberait dans le néant, et à la créature que le Créateur ne l'abandonnera pas à sa faiblesse et à son impuissance[1]. » Philon appelle le Verbe Dieu second (δεύτερον Θεόν)[2], expression étrange dans un Juif, à moins qu'il ne fît de ce Dieu second la face ou la manifestation du Père (πρόσωπον), ou qu'il ne le plaçât dans le Père.

Quant au troisième terme de la Trinité, il est fort indistinct dans Philon. Quoiqu'il parle plus d'une fois de l'Esprit de Dieu, je n'oserais affirmer que le Saint-Esprit fût un des termes de sa Trinité. Je trouve une seule fois l'Esprit (Πνεῦμα) rapproché de φῶς « la lumière », et comme, d'après les explications qui suivent, la lumière est le Verbe, première des puissances divines, on pourrait en conclure que l'Esprit représente aussi une de ces puissances. Il faut se contenter de dire que le système trinitaire est certainement dans Philon; que Dieu y est considéré comme Père, qu'il y est considéré comme Fils, mais que le dernier terme varie, et que même Philon propose dans son inconsistance plusieurs trinités différentes. N'en admettait-il au fond qu'une seule dont il ne savait pas définir les hypostases, ou bien était-il entraîné, une fois sur la pente de la pluralité divine, à en supposer plusieurs subordonnées les unes aux autres? Quoique je penche pour la première hypothèse, les incertitudes de Philon ne laissent pas de donner quelque vraisemblance à la seconde; et par là il différerait profondément des Pères orthodoxes de l'Église, pour se rapprocher du gnosticisme avec « ses généalogies sans fin »; car dès que l'on sort de l'unité, il n'y a plus de raison de s'arrêter, à moins d'avoir devant soi un texte précis qui coupe court aux égarements de la fantaisie.

Les Pères d'Alexandrie n'entrevirent même pas ce qui les séparait si profondément de Philon, et ils usèrent de ses écrits avec aussi peu de scrupule que s'il eût été un témoin fidèle et un interprète sûr de la tradition de Moïse et des prophètes.

Clément n'insiste pas avec moins de force que lui sur l'in-

[1] *Quis rerum divin.*, Hier., § 42.
[2] Euseb., *Præp. Ev.*, VIII, 13.

compréhensibilité absolue de Dieu considéré en lui-même. Interprétant ce mot de l'apôtre Jean : «Nul n'a vu Dieu, mais le Dieu, Fils unique, qui est dans le sein du Père, l'a révélé; comme il avait appelé sein de Dieu, ajoute-t-il, ce qu'il y a en lui d'invisible et d'ineffable, quelques-uns sont partis de là pour parler des profondeurs de Dieu[1], comme comprenant et embrassant toutes choses et ne pouvant être ni atteint par la pensée, ni défini[2]. C'est certainement une discussion difficile que celle de la nature de Dieu. Le principe de toute chose étant difficile à découvrir, la démonstration la plus difficile est celle du principe premier, qui est pour toutes les autres choses la cause de leur existence et de leur production. Comment exprimer ce qui n'est ni genre, ni différence, ni espèce, ni individu, ni nombre, ni accident, ni ce à quoi advient l'accident? On ne peut avec justesse le nommer Tout; car le tout se dit d'une grandeur, et Dieu est le père du Tout. On ne peut parler de ses parties. Car il est l'Un indivisible. C'est pourquoi il est infini, non en tant qu'il serait conçu comme impossible à embrasser, mais en tant qu'il n'est pas susceptible de dimensions ni de limites. Aussi n'a-t-il point de figure (*ἀσχημάτιστον*) et ne peut-il être nommé. Que si nous l'appelons l'Un, le Bien, l'Intelligence, l'Être en soi, ou encore Père, Dieu, Créateur, Seigneur, aucune de ces expressions ne lui convient, à vrai dire. Nous ne recourons à ces beaux noms que par impuissance de trouver le nom véritable, afin que la pensée, ayant où se prendre, ne s'égare pas ailleurs. Aucun de ces termes pris séparément n'exprime Dieu; réunis, ils indiquent sa toute-puissance. On désigne les choses ou par leurs qualités ou par les rapports qu'elles ont les unes avec les autres. Or rien de tout cela ne saurait s'appliquer à Dieu. Nous ne pouvons davantage le saisir par une con-

[1] *Βαθὺν αὐτὸν κεκλήκασιν ἐντεῦθέν τινες*, mot à mot : «Quelques-uns sont partis de là pour l'appeler profond.» Cela n'est pas absolument inexplicable. Je crois pourtant que Clément a écrit *βάθος*, ou mieux encore *βυθὸν*, «profondeur, abîme».

[2] *Ἀνέφικτον καὶ ἀπέραντον.*

naissance démonstrative: car celle-ci s'appuie sur des principes antérieurs et mieux connus. Or rien n'est antérieur à l'Être incréé [1]. » Voilà ce qu'avait déjà dit, mais avec moins de précision et d'insistance, Justin marchant sur les pas de Philon. Voilà ce qu'avait répété Théophile d'Antioche avec plus d'éloquence et d'éclat que de propriété philosophique [2]. Mais, ni Théophile, ni Justin ne proclamaient aussi formellement que Philon et Clément que nous connaissons moins Dieu par ce qu'il est que par ce qu'il n'est pas. Clément a, de plus, essayé de rendre compte de cette impuissance de la pensée à saisir par elle-même l'être de Dieu. Il ne se contente pas de cette raison très générale que, n'y ayant pas de principes antérieurs et supérieurs à l'être premier, il ne saurait y avoir de science ou de connaissance démonstrative de sa nature. Il s'efforce encore d'expliquer la méthode d'abstraction et d'élimination par laquelle nous arrivons à nous former de Dieu quelque idée qui ne soit pas indigne de lui. Heureuse ou non, cette explication n'en est pas moins remarquable; et pour ne rien ajouter, ne rien retrancher à Clément, je me contente de le traduire : « Par l'analyse, nous arrivons jusqu'à l'intelligence première, en partant des êtres qui lui sont subordonnés et en dégageant les corps de leurs propriétés naturelles. Ainsi, nous en retranchons les trois dimensions : profondeur, largeur et longueur. Ce qui reste après cela, c'est un point ou, pour ainsi parler, une monade, occupant une certaine place. Supprimez cette place elle-même, vous avez la monade intelligible. Si donc, écartant des corps les propriétés qui leur sont inhérentes, et des choses incorporelles les

[1] *Strom.*, v, 12.

[2] Voici ce qu'écrivait Théophile vers le milieu du IIe siècle : «Vous me direz : Vous qui voyez, tracez-moi donc une image fidèle de Dieu. Écoutez, ô homme, Dieu n'a pas d'image que l'on puisse retracer ou qui permette de le voir des yeux du corps... Si je l'appelle Lumière, c'est un de ses ouvrages; Verbe, c'est la parole par laquelle il commande; Intelligence, c'est sa sagesse; Esprit, c'est son souffle créateur; Sagesse, c'est sa production; Force, c'est sa puissance; Vertu, c'est son opération; Providence, c'est sa bonté; Roi, c'est sa gloire; Seigneur, c'est son domaine souverain sur les créatures; Juge, c'est sa justice; Père, c'est le soin qu'il prend de tous les êtres; Feu, c'est sa colère. (I, 3; 4.)

propriétés qui les distinguent, nous nous précipitons dans les grandeurs du Christ, et qu'à force de sainteté nous nous élevions ensuite jusqu'à son immensité, nous parviendrons en quelque sorte à l'intelligence du Tout-Puissant, moins toutefois pour le comprendre dans ce qu'il est que dans ce qu'il n'est pas. Mais, que ces expressions des livres saints : *figure, mouvement, état, trône, lieu, main droite, main gauche,* soient littéralement applicables au Père de toutes choses, il ne faut pas même le penser... La cause première n'est pas enfermée dans un lieu; elle est au-dessus des lieux, au-dessus du temps, au-dessus du langage et de la pensée[1]. »

Mais, plus Clément mettait une distance infinie entre les créatures et cette Unité absolument simple, inaccessible et incommunicable par elle-même, plus il devait sentir et faire sentir aux autres la nécessité d'un médiateur. Ce médiateur, il n'avait pas à le chercher, c'est le Verbe, fils de Dieu. « Le Verbe du Père de toutes choses n'est pas seulement la parole proférée au dehors (προφορικὸς λόγος), mais la bonté et la sagesse de Dieu dans leur suprême manifestation, puissance souveraine et vraiment divine[2]. » Il est comme « la face de Dieu, par laquelle Dieu est illuminé et connu[3] ». Philon, qui l'appelle le second Dieu, n'avait pas conçu le Verbe comme manifestation complète de Dieu et avait laissé dans l'ombre la question de savoir s'il fait partie intégrante de son essence. « Tous les deux ne sont qu'un Dieu[4], dit formellement Clément... Le Verbe est celui qui est dans celui qui est, l'Être dans l'Être[5]. » C'est pourquoi Clément ne craint pas de l'appeler « principe éternel et sans principe[6]. » Le Fils est donc, sans difficulté, coéternel et consubstantiel au Père, dans la doctrine de Clément. Lui est-il égal? On pourrait

[1] *Strom.*, v, 11.

[2] Σοφία δὲ καὶ χρηστότης φανερωτάτη τοῦ Θεοῦ. (*Strom.*, v, 1.)

[3] Πρόσωπον δὲ τοῦ Θεοῦ ὁ Λόγος, ᾧ φωτίζεται καὶ γνωρίζεται. (*Strom.*, v, 1.)

[4] Ἓν γὰρ ἄμφω, ὁ Θεός. (*Pedag.*, 1, 8.)

[5] Ἐπεφάνη ὁ ἐν τῷ ὄντι ὤν. (*Exhort. ad Græcos*, 1, 15.)

[6] Τὴν ἄχρονον καὶ ἄναρχον ἀρχήν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων, τὸν Υἱόν. (*Strom.*, VII, 1.) La phrase commence bien mal par les mots : Τὸ πρεσβύτερον ἐν γενέσει.

le conclure de la formule : « Le Fils est dans le Père et le Père est dans le Fils[1]. » Mais il y a loin souvent d'un principe à la conséquence[2]. On pourrait croire que Clément a franchi cet intervalle. Le Verbe divin, écrit-il dans son *Exhortation aux Grecs*, est le vrai Dieu qui se manifeste à nous, lequel *a été fait égal* au Maître de l'univers, parce qu'il était son Fils et que le Verbe était en Dieu. » Mais ce participe ἐξισωθείς au lieu de ἴσος m'inquiète, je l'avoue; et je ne sais si ce ne serait pas surfaire la pensée de Clément que de voir toute une doctrine dans un mot jeté en passant. Il n'y a plus rien de pareil dans le *Pédagogue* ni dans les *Stromates*. Et si la doctrine que ce mot paraît supposer avait été, je ne dis pas la croyance reçue, mais celle même de Clément, on ne comprendrait pas qu'elle eût laissé si peu de traces dans ses écrits, ni qu'elle ait été inconnue d'Origène, qui tourne tout autour et qui, finalement, admet la doctrine opposée. Ce qui me paraît constant, c'est qu'elle est parfaitement conforme à l'idée que Clément se fait du médiateur. Si « nous pouvons tout connaître, parce que tout est révélé au Fils, qui ne nous cache rien, » c'est que le Verbe (ou l'Intelligence) est égal à Dieu (ou à l'Intelligible). Quoi qu'il en soit, Clément nous donne la plus haute idée du Fils : « La plus parfaite, la plus sainte, la plus souveraine, la plus éminente, la plus royale, la plus bienfaisante nature, s'écrie-t-il, est celle du Fils, la plus rapprochée de Celui qui seul est tout-puissant. C'est la souveraine excellence qui dispose tout selon la volonté du Père, en sorte que l'univers est parfaitement gouverné. Car celui qui le gouverne, opérant avec une infatigable et inépuisable énergie, regarde toujours les raisons cachées (dans les profondeurs du Νοῦς divin). En effet, le Fils de Dieu ne quitte jamais la hauteur d'où il contemple toutes choses; il ne se divise, ni ne se partage, ni ne passe d'un lieu à un autre; il est

[1] *Pedag.*, I, 5.

[2] Ajoutons que cette formule, qui se trouve déjà dans Athénagore (ὄντος δὲ τοῦ Υἱοῦ ἐν Πατρὶ καὶ τοῦ Πατρὸς ἐν Υἱῷ), y est limitée par cette addition : ἑνότητι καὶ δυνάμει Πνεύματος. (*Legatio.*)

partout tout entier sans que rien puisse le contenir; tout pensée, tout œil, tout lumière paternelle, voyant tout, entendant tout, sachant tout, scrutant les puissances par sa puissance : à lui est soumise toute l'armée des anges et des Dieux, au Verbe du Père, dis-je, qui a pris sur lui la sainte dispensation de toutes choses selon l'ordre du Tout-Puissant[1]. »

Quoique Clément prodigue au Fils tous les attributs du Père, l'éternité, l'immensité, la toute-puissance, l'omniscience, il maintient cependant entre l'un et l'autre une différence radicale : non seulement le Père seul est inengendré (ἀγέννητος), mais encore il est seul un et simple d'une unité et d'une simplicité absolues. Le Fils sans doute est aussi l'unité, mais il est l'unité dans la pluralité. Comme c'est un des points les plus importants de la théorie du Verbe, selon Clément, aussi bien que selon Origène, je cite textuellement, quelque obscures que soient certaines propositions, un passage capital des *Stromates* : « Dieu, étant indémontrable, n'est point un objet de science. Mais le Fils est la sagesse, la science, la vérité et toutes les autres choses de ce genre. En conséquence, il est accessible à la démonstration et aux opérations discursives de la pensée[2]. Or toutes les puissances de l'Esprit, s'unissant en une seule somme, aboutissent à la même fin, le Fils. Mais il est infini dans la notion de chacune de ces puissances[3]. Le Fils n'est pas véritablement un en tant qu'unité, ni multiple en tant que composé de parties, mais un en tant qu'il est toutes choses[4]. Aussi bien est-il toutes choses, car il est le cercle de toutes les puissances convergeant et ramenées à l'unité[5]. » Que signifie au juste ce passage assez

(1) *Strom.*, VII, 2.

(2) Καὶ δὴ καὶ ἀπόδειξιν ἔχει καὶ διέξοδον.

(3) Ἀπαρέμφατος δέ ἐστι τῆς περὶ ἑκάστης αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἐννοίας. Ce n'est pas d'une parfaite netteté grammaticale, mais s'explique cependant. Quant au sens, j'avoue ne pas le suivre.

(4) Καὶ δὴ οὐ γίνεται ἀτεχνῶς ἓν ὡς ἓν, οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ Υἱὸς, ἀλλ' ὡς πάντα ἕν. Ἔνθεν καὶ πάντα.

(5) Κύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἰλουμένων καὶ ἑνουμένων. (*Strom.*, IV, 25.)

embarrassé? Il est certain, par le paragraphe qui précède, que Clément avait présent à l'esprit le système dialectique de Platon. Or, en laissant de côté tout ce qui est dit des δυνάμεις, qui appartient à un autre ordre de conceptions, il reste que le Verbe est à la fois un et multiple, sans que sa multiplicité détruise son unité et réciproquement, comme l'idée ou le genre demeure un en soi, encore bien qu'il soit multiple, lorsqu'on le considère dans les espèces qui lui sont subordonnées. La raison humaine, qui est absolument incapable de contempler le Père, ne pourrait non plus contempler le Fils sans s'éblouir et se confondre, s'il n'était que l'unité. Mais elle peut prendre en quelque sorte possession de lui successivement, en contemplant une à une les vérités, les idées, les existences intelligibles dont il est le principe et l'archétype : de sorte que, si nous connaissions la totalité de ces existences, de ces idées, de ces vérités, nous connaîtrions le Verbe dans sa plénitude et, par lui, Dieu lui-même. Car c'est par le Fils seul que nous pouvons connaître le Père, et Clément admet comme un principe absolu que « personne ne connaît le Père que le Fils et ceux auxquels le Fils l'a révélé ».

Clément néglige presque autant que Philon la troisième hypostase de la Trinité. Il est vrai qu'il la nomme souvent, et, de plus que, par la manière dont il rapproche le Saint-Esprit du Père et du Fils, il laisse assez voir que le Saint-Esprit fait partie intégrante de l'être un et triple de Dieu, aux mêmes titres que les deux autres personnes. Ainsi, lorsqu'on lit dans le *Pédagogue :* « Il n'y a qu'un seul Père de l'univers; il n'y a qu'un seul Verbe universel; il n'y a qu'un seul Esprit-Saint, et lui aussi est partout [1], » on voit clairement que l'auteur doit attribuer à l'Esprit-Saint tout ce qui est essentiel à la divinité. Mais, sur la nature de cette troisième hypostase, sur ses rapports avec les deux autres, sur son opération spéciale, je n'ai rien trouvé dans Clément de précis et d'explicite. Je ne dirai donc pas avec le savant

[1] Καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἕν, καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ. (*Pedag.*, I, ch. VI, p. 255.)

auteur de l'*Histoire critique de l'École d'Alexandrie* : « Clément résume avec beaucoup de précision la fonction de chacun des principes de la Trinité. Le Père produit parce qu'il est le Bien; le Fils contemple la bonté du Père; le Saint-Esprit, principe créateur et conservateur de l'univers, image éternelle et visible du Dieu invisible, réalise par son opération les essences pures du monde intelligible[1]. » Car le texte d'où l'on tire cette conclusion ne peut, selon moi, s'appliquer qu'au Fils et nullement au Saint-Esprit. Expliquant allégoriquement ce que signifiait la partie de l'habillement du grand prêtre appelée *Logium* : « Le nom de Dieu y était inscrit[2], dit Clément, parce que, si le Fils contemple la bonté du Père, le Dieu appelé Sauveur agit, lui le principe de l'univers, image première du Dieu invisible qui a été faite avant les siècles; et (lui-même) il a modelé et façonné tout ce qui a été fait après lui. » Voilà la traduction, peu élégante, mais litté-

[1] Tome I, p. 257.

[2] *Ὄνομα δὲ εἴρηται Θεοῦ, ἐπεὶ, ὡς βλέπει τοῦ Πατρὸς ἀγαθότητα ὁ Υἱὸς, ἐνεργεῖ ὁ Θεὸς Σωτὴρ κεκλημένος, ἡ τῶν ὅλων ἀρχὴ, ἥτις ἀπεικόντισται μὲν ἐκ τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου πρώτη καὶ πρὸ αἰώνων, τετύπωκε δὲ τὰ μεθ' ἑαυτὴν ἅπαντα γενόμενα.* (*Strom.*, liv. V, ch. VI.) Voici d'ailleurs le morceau tout entier : « Le pectoral est formé et de l'épomide, symbole de l'œuvre (de la création), et du *Logium*, symbole du Logos et image du ciel, qui est l'œuvre du Logos et qui est soumis au Christ, tête de toutes choses, dans ses mouvements réglés et uniformes. Donc, les brillantes émeraudes qui sont sur l'épomide désignent le soleil et la lune, ces coopérateurs de la nature. Or l'épaule, je pense, est le principe de la main, et la main désigne l'action créatrice. Les douze pierres précieuses, rangées quatre par quatre sur la poitrine, désignent le zodiaque avec les quatre saisons de l'année. D'ailleurs il fallait que la Loi et les Prophètes fussent soumis au Seigneur, qui est la tête, parce que les justes sont signalés par l'un et l'autre Testament... Or, le *Seigneur* est au-dessus du monde, et même au-dessus du monde intelligible; le nom qui est inscrit sur la plaque (du pectoral) est digne d'être inscrit au-dessus de *toute principauté et de toute puissance*. Il est gravé (sur la plaque) pour signifier à la fois ses commandements écrits et sa présence sensible. Or c'est le nom d'un Dieu. Car en contemplant comme Fils la bonté du Père, il agit (sur l'univers) comme Dieu Sauveur, principe de toutes choses, que le Père invisible a fait son image avant le commencement des siècles, et qui forme lui-même les types de toutes les choses faites après lui. Oui, le *Logium* désigne la prophétie qui crie et prêche par le Verbe, et le jugement futur. Car c'est le même Verbe qui prophétise, qui juge et qui discerne chaque chose. » (*Strom.*, liv. V, ch. VI.) Évidemment, dans tout ce passage, il n'est question que du Logos, figuré par le Logion.

rale de ce passage de Clément; et il n'y a pas un mot (ὁ Θεὸς Σωτὴρ, ἡ ἀρχὴ τῶν ὅλων, ἀπεικόντισται πρώτη καὶ πρὸ αἰώνων, τετύπωκε) qui ne soit une expression consacrée pour désigner la génération divine et l'action du Verbe. Non, la fonction du Saint-Esprit n'est définie nulle part dans les œuvres de Clément, non plus que ses relations avec les autres personnes. Toute cette doctrine reste, comme dans les Pères antérieurs, à l'état de simple formulaire sans explication ni développement.

Origène, quoi qu'en dise Ritter, a fait plus que remanier, éclaircir et étendre les principes de son maître, et la doctrine de l'un n'est pas un simple développement plus complet et plus profond de celle de l'autre. Il a soulevé des questions dont son devancier ne laisse pas entrevoir la trace; notamment, s'il est loin d'avoir résolu celles qui concernent l'Esprit-Saint, il les a vues et a commencé bien ou mal à les discuter. Il est vrai qu'il suit en général les principes de Clément sur les deux premières hypostases de la Trinité; mais il ajoute, il corrige, il s'efforce de définir avec plus de précision; et si parfois il paraît reculer sur certains points, c'est que, plus explicite que son maître, il laisse mieux voir les indécisions et les contradictions de la doctrine.

Et d'abord (pour suivre l'ordre même de son exposition dans le traité *Des Principes*), s'il n'est pas plus ferme que Clément sur l'immatérialité absolue de Dieu, il a du moins sur lui cet avantage qu'il essaye de la démontrer. Et ce n'était pas, à ce qu'il semble, inutile, tant il y avait de chrétiens, même parmi les plus éclairés, qui se faisaient de la nature de Dieu des idées assez grossières. « Comme on a énoncé, dit Origène[1], beaucoup d'opinions différentes sur Dieu et sur son essence, les uns le faisant d'une nature corporelle, très subtile et éthérée (αἰθερώδους): d'autres, de nature incorporelle; d'autres enfin le regardant comme au-dessus de l'essence[2] en puissance et en dignité,

[1] A propos des mots : « Dieu est esprit » (Πνεῦμα), πνεῦμα ne signifie pas autre chose originairement que « souffle ».

[2] Les imprimés donnent ὑπὲρ ἐκεῖνα en deux mots, et font dépendre οὐσίας de

il vaut la peine de voir si l'Écriture nous fournira des principes qui puissent expliquer la nature divine... (On y lit qu'il est esprit, qu'il est feu, qu'il est lumière.) Si l'on prend ces expressions trop simplement, sans rien chercher au delà de la lettre, on aura lieu de dire que Dieu est corps, et il n'appartient pas aux gens de la foule de voir les absurdités qui suivent une pareille assertion. Bien peu de personnes ont réfléchi sur l'essence des corps et surtout de ceux que le Verbe et la Providence ont organisés; on ne laisse pas toutefois d'affirmer en termes généraux que l'être providentiel est de même nature que ceux sur lesquels s'exerce sa providence, tout en le regardant comme parfait et comme très différent des objets de ses soins. » Puis, comme s'il n'osait pas attaquer de front ses coreligionnaires mal éclairés, c'est aux philosophes qu'il a l'air de s'en prendre, mais pour revenir aux chrétiens, plus inconséquents encore que les philosophes : « Ceux qui veulent, dans leur système, que Dieu soit corps, ont admis des absurdités qui répugnaient à leur raison, et n'ont jamais pu résister aux objections de leurs adversaires. Je le dis, sans excepter[1] les philosophes qui, outre les quatre éléments, ont supposé une cinquième espèce de corps. En effet, si tout corps, en tant qu'il est matière, est essentiellement sans qualités et d'une nature changeante, muable, variable de tout point, c'est une nécessité que Dieu, s'il est matériel, soit lui-même sujet au changement, à la variabilité, à la mutabilité incessante. Et des philosophes n'ont pas rougi de convenir qu'il est corruptible, étant un corps, mais un

πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει. Quoique grammaticale et paraissant donner un bon sens, cette leçon me semble fautive. Origène rapporte ici l'opinion de Platon, et la formule platonicienne qu'il a dû conserver est ἐπέκεινα οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει. Platon place Dieu ou le bien en soi au-dessus de ces objets incorporels qu'il nomme οὐσίας ou ἰδέας.

[1] Le texte porte le contraire, καθ' ὑπεξαίρεσιν, qu'on traduit par *à l'exception de.* La logique demande ce que je mets dans ma traduction. Non seulement Dieu est immatériel, parce qu'il n'est pas composé des quatre éléments, mais parce que sa nature exclut encore cet élément subtil imaginé par Aristote et qu'on a appelé quintessence ou la cinquième essence.

corps spirituel [1] et éthéré, principalement dans la partie maîtresse de son être [2], mais que, tout en étant corruptible, il ne se corrompt pas, parce qu'il n'y a pas d'autre être qui puisse causer sa corruption! Mais que dirai-je de nous? Si nous ne voyons pas les conséquences de cette assertion que Dieu est un corps (esprit, feu consumant ou lumière [3]), ou si, en acceptant le principe, nous n'en acceptons pas les suites nécessaires, ne rougirons-nous pas de parler comme des sots et contre toute évidence [4]? » Puisque Dieu est parfait, il doit être incorruptible, et par conséquent incorporel, toute matière étant nécessairement sujette à la corruption. Comment supposer que le Verbe soit un corps, lorsque notre âme faite à son image est supérieure à toute nature corporelle et qu'elle est immatérielle et invisible [5]? Écartant toute pensée qui viendrait mêler quelque chose de corporel à la conception de Dieu, il faut dire qu'il est incompréhensible et incomparable. Quelque sentiment, quelque idée sublime que nous puissions avoir de lui, nous devons croire qu'il est beaucoup au-dessus de nos conceptions. Si, voyant un homme qui ne pourrait apercevoir qu'une faible lumière ou soutenir que la pâle clarté d'une lampe, nous voulions lui faire entendre l'éclat et la splendeur du soleil, nous lui dirions : L'éclat du soleil est, incomparablement et au delà de toute expression, supérieur à la lumière que tu vois. Eh bien! notre raison, renfermée dans cette prison de chair et de sang, affaiblie et émoussée par ses rapports avec la matière, quelque excellente qu'elle paraisse, comparée au corps, est cette faible lueur dont nous venons de parler, lorsqu'elle fait effort pour contempler l'incorporel. Or, parmi les objets intelligibles, c'est-à-dire incorporels, quel est celui qui l'emporte par une excellence souveraine,

(1) Πνευματικόν.

(2) Τὸ ἡγεμονικόν = λόγος, dans le langage des stoïciens.

(3) Origène cite ces mêmes expressions et les discute longuement au premier chapitre du livre premier des *Principes*.

(4) *In Johannem*, XIII, 21. Même argumentation dans le traité *Contre Celse*, VI, § 71.

(5) *Des Principes*, liv. I, II, § 2.

inappréciable, ineffable, si ce n'est Dieu[1]? Il n'est donc ni un corps, ni dans un corps; mais c'est une nature intelligible, d'une absolue simplicité, qui n'admet en soi rien d'emprunté, et qui, n'étant susceptible ni de plus ni de moins, est absolument une monade ou plutôt une unité[2], entendement suprême, source et principe de toute nature intellectuelle ou de tout entendement. Or l'entendement, pour se mouvoir et pour opérer, n'a besoin ni du lieu, ni d'une grandeur sensible, ni d'une forme corporelle, ni de la couleur, ni d'aucune autre des choses qui sont propres au corps ou à la matière. Nature simple, qui est toute pensée, elle ne peut trouver d'obstacle qui retarde ou ralentisse son action : sans quoi sa simplicité serait altérée, et le principe de toutes choses serait composé, plusieurs et non pas un. Que la pensée n'ait pas besoin du lieu ou des autres conditions corporelles pour opérer selon sa nature, c'est ce que prouve la contemplation de notre propre esprit. Il est vrai que notre esprit paraît subir l'influence favorable ou défavorable du dehors : mais c'est qu'il est lié à un corps sur lequel agissent les corps étrangers, et dont les dispositions bonnes ou mauvaises ont leur contre-coup sur les actions de l'âme. Mais on ne peut supposer que Dieu, principe de toutes choses, soit, comme l'homme, un composé, de peur que le principe ne soit trouvé postérieur aux éléments dont tout composé est constitué[3]. » Origène, sans doute, s'embarrasse un peu dans ses raisonnements; il mêle trop de considérations métaphysiques, qui peuvent paraître de véritables pétitions de principe, aux considérations qu'il tire de l'âme humaine. Évidemment il a mal profité des fines et profondes analyses psychologiques de l'auteur de la *République* et du *Phédon*. Mais enfin il est amené par la force même des choses à poser du même coup l'immatérielle simplicité de Dieu et la spiritualité de l'âme, et lorsqu'il veut faire entendre la nature divine, il a sans cesse recours à des explications tirées des faits

(1) *Des Principes*, I, 1, § 5.

(2) *Μονάς, ἑνάς*, mots du texte conservés dans la traduction de Rufin.

(3) *Des Principes*, I, 1, § 6.

de notre nature interne. C'est ainsi que, pour expliquer l'action toute spirituelle du Saint-Esprit dans nos âmes, il la compare à la transmission de la science d'un esprit dans un autre. « Si beaucoup de saints, dit-il, participent du Saint-Esprit, il ne faut pas entendre que le Saint-Esprit soit un corps qui, divisé en parties corporelles, est reçu partiellement par chacun des saints. Il s'agit d'une vertu sanctifiante qu'il leur communique. Et pour nous faire mieux comprendre, prenons un exemple. Beaucoup d'hommes participent à la science ou à l'art de la médecine. Croira-t-on pour cela qu'ils enlèvent tous quelques particules d'un certain corps qui s'appelle la médecine? Supposition ridicule et absurde. Ceux-là sont dits participer à la médecine dont l'esprit actif et pénétrant en acquiert l'intelligence. Le Saint-Esprit n'est donc pas plus un corps que la médecine; mais il y a cette différence que la médecine n'a d'existence que dans l'intelligence de ceux qui la possèdent, tandis que le Saint-Esprit a une existence propre et substantielle[1]. »

Dieu est donc, pour Origène, absolument incorruptible, simple, non composé, indivisible (*πάντῃ ἄφθαρτος, ἁπλοῦς, ἀσύνθετος, ἀδιαίρετος*). Il n'est ni une partie du monde, ni le monde, comme le voulaient les stoïciens. Tout ce qui est dans le monde, dit le réfutateur de Celse, est une partie du monde; or Dieu n'est pas une partie du tout; car il ne saurait être imparfait, comme une partie est nécessairement imparfaite. Peut-être même un raisonnement plus profond démontrerait que Dieu n'est pas plus le tout qu'une partie du tout. Car un tout se compose de parties, et la raison ne saurait admettre que le Dieu suprême (*ὁ ἐπὶ πᾶσι Θεός*) soit composé de parties dont chacune n'aurait pas la même importance que toutes les autres[2]. » Par cette démonstration ou, si on le préfère, par ces déclarations péremptoires, Origène est bien loin, non seulement de Tertullien, qui, tout imbu du stoïcisme malgré son aversion pour la philosophie, ne pouvait concevoir Dieu que corporelle-

(1) *Des Principes*, I, 1, 3.

(2) *Ὧν ἕκαστον οὐ δύναται ὅπερ τὰ ἄλλα μέρη.* (*Contre Celse*, I, 23.)

ment[1], ou de Méliton, évêque de Sardes[2], qui, trompé par les figures et les anthropomorphismes de langage de la Bible, donnait à Dieu une forme humaine; mais encore de Clément, qui, dans le fréquent emploi qu'il fait de la terminologie stoïcienne, a souvent un faux air de panthéisme matérialiste, quelque platonicienne et spiritualiste que soit certainement sa pensée. Origène ne se défend pas plus que lui des expressions διήκει, ἐπιφοίτα, περιείληφε, κατέχει, etc.; mais ces expressions ne sauraient tromper, alors même qu'il ne déclarerait pas catégoriquement à plusieurs reprises que, si Dieu pénètre, embrasse et enveloppe le monde, c'est par sa providence et par son action, et non par sa substance[3]. Car il sépare trop profondément la créature du Créateur, pour qu'on le soupçonne de confondre l'une avec l'autre. Dieu seul (et lorsque Origène parle de Dieu, ce n'est pas seulement du Père, mais de toute la Trinité) est immatériel absolument, et par cela même en dehors et au-dessus du monde, où il n'existe que des natures plus ou moins engagées dans la matière.

Origène ne pouvait pas plus que Clément ne pas faire du principe même des choses une unité absolue, supérieure non

(1) «Quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus Spiritus est?» (Tert. *Adv. Praxeam*, liv. VII.)

(2) *Excerpta in Gen.*, p. 25. (Éd. princeps.)

(3) Celse, de ce que nous disons que Dieu est esprit (πνεῦμα), conclut que nous ne différons en rien en cela des stoïciens, qui, chez les Grecs, enseignent que Dieu est un esprit (un souffle) pénétrant tout et comprenant tout en soi. Oui, la surveillance et la providence de Dieu pénètrent tout, mais non pas comme l'esprit des stoïciens. Oui, la Providence contient et maintient, embrasse toutes les choses auxquelles elle pourvoit; mais non pas comme un corps qui contient ce qui soi-même est corps, mais comme une puissance divine qui enveloppe et contient tout ce qu'elle embrasse (... *οἰόμενος ἡμᾶς λέγοντας πνεῦμα εἶναι τὸν Θεὸν μηδὲν ἐν τούτῳ διαφέρειν τῶν παρ' Ἕλλησι Στωϊκῶν, φασκόντων ὅτι ὁ Θεὸς πνεῦμά ἐστι διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περίεχον. Διήκει μὲν γὰρ ἡ ἐπισκοπὴ καὶ ἡ πρόνοια τοῦ Θεοῦ διὰ πάντων, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ τῶν Στωϊκῶν Πνεῦμα. Καὶ πάντα μὲν περιέχει τὰ προνοούμενα ἡ πρόνοια, καὶ περιείληφεν αὐτὰ οὐχ ὡς σῶμα δὲ περίεχον περιέχει, ὅτι καὶ σῶμά ἐστι τὸ περιεχόμενον. Ἀλλ' ὡς δύναμις Θεία περιειληφυῖα τὰ περιεχόμενα.* (*Contre Celse*, VI, 71.) Ces expressions stoïciennes ne devraient donc pas étonner Ritter; elles n'emportent nullement avec elles les conceptions panthéistiques du stoïcisme.

seulement au temps et à l'espace, et par conséquent à tous les êtres dont l'espace et le temps sont les conditions d'existence, mais encore à toute essence, à toute vie, même à l'intelligence et à la vérité. C'était la mode à cette époque, où l'on parlait de Dieu plus que jamais, de le guinder tellement au-dessus de toute réalité actuelle ou possible, que l'unique hommage qu'il eût fallu lui rendre aurait dû être, ce semble, un morne silence et une sorte de catalepsie intellectuelle sans pensée. Donc, Père de toutes choses, Dieu, considéré dans ce qu'il y a en lui de plus intime et de premier, est en dehors et au-dessus de tout : Père de la vérité, il est plus que la vérité; Père de la sagesse, il est au-dessus de la sagesse[1]. Cependant Origène, qu'on représente comme un esprit si emporté, se montre sur ce point beaucoup moins intempérant que le sage Clément, comme s'il eût senti qu'il y avait là un danger. On a remarqué judicieusement[2] qu'il insiste beaucoup moins que son maître, et par conséquent que Philon, sur cet absolu incompréhensible qui fait de Dieu une abstraction vide ou, selon le terme favori des gnostiques, l'abîme des abîmes (*ὁ βυθός*). Ce n'est pas dire assez : l'esprit grec se révolte parfois dans Origène contre l'invasion de la théologie outrée et inintelligible venue de l'Orient, et qui soufflait de toutes parts. Il ne pouvait guère se dispenser de crier comme les autres que Dieu, en tant que Père ou que principe non seulement de la création, mais de toute divinité, est incompréhensible, ineffable, au-dessus et au delà de la pensée et de l'essence[3]. C'était la maladie de ces temps, en proie à une crise de surnaturalisme. Mais il lui arrive de faire à ces fastueuses déclamations des restrictions considérables. Celse avait écrit :

(1) Dans la proportion où Dieu, étant le père de la vérité, est plus que la vérité, où, étant père de la sagesse, il est plus que la sagesse, dans cette même proportion, il est au-dessus de la véritable lumière : *Ὧδε λόγου ὁ πατὴρ ἀληθείας Θεὸς πλείων ἐστὶ καὶ μείζων ἡ ἀλήθεια, καὶ ὁ πατὴρ ὢν σοφίας κρείττων ἐστὶ καὶ διαφέρων ἡ σοφία, τούτῳ ὑπερέχει τοῦ εἶναι ἀληθινὸν φῶς.* (*In Joh.*, II, 18.)

(2) *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, p. 263.

(3) *Νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἁπλοῦν, καὶ ἀόρατον, καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὅλων Θεόν . . .* (*Contre Celse*, VII, 38.)

« Rien de ce que nous connaissons n'est en Dieu[1]. » « S'il entend par les choses que nous connaissons, réplique Origène, celles qui tombent sous les sens (comme la bouche, le visage, la parole), nous sommes du même sentiment que lui, en entendant par les choses que nous connaissons celles qui sont perçues par le moyen du corps, selon l'usage vulgaire de la langue. Mais si l'on prend ces mots « ce que nous connaissons » dans un sens général, parmi les choses que nous connaissons il y en a beaucoup qui appartiennent à Dieu, par exemple la vertu, la béatitude, la divinité. » Il est vrai qu'Origène ajoute aussitôt, comme s'il en avait trop dit : « Mais si nous prenons ces mots dans un sens plus sublime, il n'y a rien d'absurde, toutes nos connaissances étant au-dessous de Dieu, à soutenir que rien de ce que nous connaissons n'est en Dieu. Car ce qui est en lui dépasse non seulement la connaissance de l'esprit humain, mais encore celle des intelligences qui sont si fort au-dessus de notre nature[2]. » Mais, un peu plus bas, il dit plus nettement et avec plus de décision : « Celse prétend que Dieu ne peut être atteint par la raison[3]. Il faut distinguer. Cela est vrai si l'on parle du logos qui est en nous, soit du verbe intérieur, soit du verbe proféré au dehors[4]. Alors nous affirmons, nous aussi, que Dieu ne peut être atteint par la raison ou le verbe. Mais si nous pensons à ce Verbe qui existait dès le principe, qui était auprès de Dieu et qui était Dieu, nous affirmons que Dieu était accessible au Verbe, et qu'il est compris non seulement par lui, mais encore par ceux à qui le Verbe révèle le Père. De même cette proposition que Dieu est innomable[5] demande une distinction. Si l'on entend que rien, ni dans les mots, ni dans les choses signifiées par les mots, ne peut représenter les propriétés de Dieu (*τὰς ἰδιότητας τοῦ Θεοῦ*), on a raison, puisqu'il y a

(1) *Οὐδ' ἄλλο φησὶν εἶναι τῷ Θεῷ ὧν ἡμεῖς ἴσμεν.* (*Contre Celse*, VI, 62.)
(2) *Contre Celse*, VI, 62.
(3) *Οὐδὲ λόγῳ ἐφικτός.* (*Contre Celse*, VI, 65.)
(4) *Εἴτε ἐνδιαθέτῳ, εἴτε προφορικῷ.* (*Contre Celse*, VI, 65.)
(5) *Οὐκ ὀνομαστός.* (*Contre Celse*, VI, 65.)

beaucoup de qualités qui ne pourraient être nommées. Qui pourrait, en effet, exprimer par des mots la différence de la douceur de la datte et de celle de la figue sèche? Qui distingue et désigne par un mot la qualité propre de chaque objet? Il n'est pas étonnant qu'en ce sens Dieu ne puisse être nommé. Mais, si nommer Dieu n'est rien autre qu'indiquer par des mots quelques-unes de ses vertus, de manière que l'auditeur soit conduit comme par la main à connaître, autant que c'est possible à la nature humaine, quelque chose de ces vertus, alors il ne sera pas absurde de dire que Dieu peut être nommé[1]. »

Admettant comme Clément que Dieu ne saurait être un objet de science ou de démonstration, Origène repousse l'idée de Celse que la notion de ce premier être se forme en nous par décomposition et par composition, par analyse et par synthèse. Celse pense, dit-il, qu'on peut connaître Dieu en composant sa notion de celles d'autres choses ou en la séparant de toutes les autres ou par analogie[2], et qu'ainsi l'on peut, jusqu'à un certain point, se frayer un chemin pour arriver au vestibule du souverain bien. Mais le Verbe de Dieu, en disant que personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui auquel le Fils l'a révélé, déclare que Dieu ne peut être connu que par une grâce divine innée à l'âme, non sans Dieu, mais avec un certain enthousiasme[3]. Il est en effet vraisemblable que la connaissance de Dieu dépasse la nature humaine (c'est pourquoi les hommes commettent tant d'erreurs au sujet de Dieu), mais qu'elle est accordée à certains hommes par la bonté de Dieu et par son amour pour le genre humain, c'est-à-dire qu'elle est un don

(1) *Contre Celse*, VI, 65.

(2) Le texte de cette phrase est très brouillé : Ἢ τῇ τῶν ἄλλων ἀνάλυσει, ἢ καὶ ἀναλογίᾳ, ἀνάλογον τῇ παρὰ τοῖς αὐτοῖς ἀναλογίᾳ. Ce dernier ἀναλογίᾳ est certainement de trop; et si l'on maintient le premier, il faut, je crois, le rejeter à la fin de la phrase, et mettre Ἀνάλογον τῇ παρὰ τοῖς αὐτοῖς ἢ καὶ τῇ ἀναλογίᾳ. On aurait ainsi une phrase parfaitement correcte et logique : . . . ἢ τῇ τῶν ἄλλων ἀνάλυσει, ἀνάλογον τῇ παρὰ τοῖς αὐτοῖς (γεωμέτραις), ἢ καὶ τῇ ἀναλογίᾳ, «procédé qui n'appartient plus à la géométrie, comme la synthèse et l'analyse.»

(3) Θείᾳ τινὶ χάριτι, οὐκ ἀθεεὶ ἐγγιγνομένῃ τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ μετά τινος ἐνθουσιασμοῦ.

merveilleux et divin [1]. » Si vous effacez la restriction de la dernière phrase, qui donnerait à entendre que cette connaissance est une grâce particulière [2] et non un don commun fait au genre humain, une inspiration spéciale et surnaturelle et non le mouvement même imprimé à l'âme humaine dès le principe, tout philosophe spiritualiste admettra la pensée d'Origène, sauf la mysticité des termes. Mais cette doctrine d'un instinct divin en nous n'est pas seulement la réfutation des idées émises par Celse; elle est encore la condamnation de la méthode d'abstraction essayée par Clément. Certes, du moment que nous tenons l'idée de Dieu, cette méthode de retranchement est légitime. Puisque Dieu est en dehors et au-dessus des conditions de l'existence des créatures en tant que créatures, il est nécessaire d'écarter de lui toutes ces conditions, et par conséquent de procéder par voie d'élimination et de négation dans la détermination rigoureuse de son idée. Mais cela suppose que nous le connaissions préalablement d'une manière quelconque, et c'est une illusion que d'espérer atteindre par des négations et des éliminations successives une idée sans laquelle tout ce travail logique ne porterait sur rien; car l'abstraction telle que l'a essayée Clément ne pouvait aboutir, comme il l'a très bien vu lui-même, qu'à un point géométrique; et ce point géométrique, loin d'être la monade ou l'unité substantielle qu'il cherchait, n'est qu'un pur néant. Ce n'est donc ni par démonstration, ni par analyse, ni par synthèse, ni par abstraction, ni par aucun des procédés discursifs de la science, que nous trouvons Dieu : « Dieu est intime à nos âmes. » Voilà le fond de la pensée d'Origène, et s'il n'a pas aussi bien démêlé que Leibnitz le fait premier sur lequel toute intelligence comme toute religion repose, s'il ne l'a pas surtout exprimé avec la même netteté, il n'y a pas

[1] *Contre Celse*, VI, 44.

[2] C'est bien, en effet, ce que dit Origène. Mais cette restriction vient de l'entraînement de la polémique, et n'exprime pas la vraie pensée d'Origène, qui, vingt fois, déclare que l'on peut avoir naturellement quelque connaissance de Dieu, donc que l'idée de Dieu nous est innée.

pourtant autre chose sous sa formule mystique : Χάρις τις ἐγγιγνομένη τῇ ψυχῇ οὐκ ἀθεεὶ, ἀλλὰ μετά τινος ἐνθουσιασμοῦ. Aussi faut-il se dire qu'Origène était encore aux prises avec l'ancienne philosophie, et qu'il avait à cœur d'élever la Révélation au-dessus de tout, pour comprendre comment il a tant de fois répété que la raison humaine ne peut par elle-même arriver à Dieu que *par des conjectures,* en allant du visible à l'invisible.

Dieu nous étant ainsi donné immédiatement, il est bon alors, je le répète, d'y appliquer la méthode d'élimination prônée par Clément après Philon; mais c'est que la notion de Dieu, qui est imprimée dans nos âmes, a en soi quelque chose de positif qui, au lieu d'être détruit par ces éliminations successives, en sortira plus pur et plus complet : sinon, on pourrait répéter éternellement sans rien dire les mots d'immutabilité, d'éternité, d'immensité, de simplicité. Qu'est-ce que l'immutabilité ou l'éternité, etc., si elle est l'éternité ou l'immutabilité de rien? Mais quel est ce fond solide et résistant sans lequel toute cette métaphysique ne serait qu'une série de mots vides de sens? Selon Origène comme selon Platon, c'est l'idée du bien, avec cette différence que le théologien alexandrin semble préférer le mot d'Ἀγαθότης à celui d'Ἀγαθόν[1], comme s'il avait quelque chose de moins impersonnel et de plus vivant. Il est certain que, si l'idée du bien est suffisante pour la raison qu'elle éclaire, l'idée de bonté, qui implique celle de volonté, est plus satisfaisante pour le cœur, qu'elle touche et qu'elle échauffe. Ritter semble dire qu'il y a un hiatus entre cette idée du bien ou de la bonté et celle du Dieu incompréhensible ou des attributs qui n'expriment que la distance incommensurable de Dieu et des créatures, et par conséquent qu'Origène passe arbitrairement de l'une à l'autre. J'avoue que le mode d'exposition fragmentaire

[1] Je ne veux pas dire qu'Origène n'emploie pas le mot τὸ ἀγαθόν, mais il emploie encore plus souvent ὁ ἀγαθός ou ἀγαθότης, mot qui, je crois, ne se rencontre pas dans Platon, mais qui certainement n'y est jamais employé pour l'Idée suprême, ou plutôt pour ce qui est au-dessus de l'Idée : dans ce cas, c'est toujours, dans Platon, τἀγαθὸν αὐτὸ καθ' αὐτό, ou simplement τἀγαθόν.

employé par Origène donne de l'apparence à cette critique. Mais si l'on tient compte de ses explications restrictives sur l'incompréhensibilité divine, et si l'on entend bien l'origine qu'il assigne à l'idée de Dieu, je crois que la difficulté s'évanouira. Pour savoir que Dieu est incompréhensible et en quoi il l'est, il faut le connaître quelque peu. Or quelle est l'idée qui semble l'idée première par excellence, parce qu'elle est la force mouvante de l'intelligence et de la volonté, comme paraît devoir l'être celle de Dieu? N'est-ce pas celle du bien ou de la bonté? Si incompréhensible que soit Dieu dans les profondeurs de son être, il semble accessible par ce côté à la raison de l'homme et des créatures, et l'on peut même dire qu'il est le plus intelligible des êtres, puisque l'idée du bien est la plus conforme, la plus sympathique, la plus intime à la raison. Le bien n'est pas pour Dieu, comme pour les créatures, un simple attribut accidentel; il est la nature même de Dieu. Étant le bien, il est l'être; car le bien et l'être s'identifient. C'est en tant que possédant seul la plénitude de l'être et du bien, que le Père ne participe de rien, tandis que tout participe de lui[1]; de sorte qu'il est le principe non seulement des autres êtres, mais encore de la divinité.

D'ailleurs toute cette théorie du Père, de celui qu'Origène appelle le vrai Dieu (ὁ ἀληθινὸς Θεός), le Dieu en soi (ὁ Αὐτοθεός), le Dieu des Dieux, resterait fort enveloppée et ne s'exprimerait guère que par des tautologies, si elle ne se déterminait par les rapports de la première hypostase divine avec les deux autres.

La notion du Fils, dans Origène comme dans Clément, est la plus riche de la théologie chrétienne, comme elle était déjà la plus riche de celle de Philon. Aussi Origène s'étonne-t-il qu'on réduise généralement cette notion à celle du Verbe. « Quand j'examine, dit-il, ce que disent du Christ ceux qui veulent croire en lui, il m'arrive souvent de m'étonner pourquoi, lorsqu'un nombre infini de noms sont donnés à notre

[1] Μετέχεται γὰρ μᾶλλον ἢ μετέχει. (*Contre Celse*, VI, 64.)

Sauveur, ils en passent la plus grande partie sous silence, ou quand ils en font par hasard quelque mention, ils les interprètent en disant que ces noms sont appliqués à Jésus non au sens propre, mais au sens figuré, tandis qu'ils s'arrêtent et insistent sur le nom de Verbe, comme si le Christ de Dieu n'était, dans leur opinion, que le Verbe, sans rechercher le sens de ce nom comme ils font pour les autres, ce qui me paraît, à parler franchement, une grande ignorance[1]. » Les appellations que les écrits apostoliques et surtout l'Évangile de saint Jean appliquent au Fils lui paraissent en donner une idée beaucoup plus étendue et plus vaste. Mais ici il faut savoir distinguer. Le Fils est, par exemple, le Verbe absolument, mais il est aussi le Verbe incarné. Il est Dieu, mais il est aussi l'Homme-Dieu. Or ce qui convient à l'un ne convient pas toujours à l'autre. Il est très vrai que l'Homme-Dieu a souffert, est mort, a ressuscité. Mais il serait aussi absurde que blasphématoire de dire que le Fils en tant que Verbe a souffert et est mort. Donc, lorsqu'on veut déterminer l'idée du Fils même (Αὐτούιος), il faut bien distinguer entre les noms si nombreux et si divers que lui donnent les Écritures. Ce principe si important dans l'exégèse des textes évangéliques, mais dont l'application est parfois si délicate, Origène a le mérite de l'avoir posé nettement, quoiqu'il en fasse un usage parfois insuffisant dans toute la discussion des noms du Christ d'après saint Jean.

Qu'il écarte du Fils en soi l'appellation de résurrection[2] et autres semblables, comme relatives aux économies ou aux dispensations de l'Homme-Dieu, et non point inhérentes à la nature essentielle du Fils, rien de mieux. Mais on peut déjà hésiter à refuser au Fils celle de purification (λύτρωσις), parce que, si le Fils en se faisant homme est devenu la purification des pécheurs, il est cependant en lui-même le principe de toute purification, de toute pureté. On doit surtout trouver étrange qu'Origène, s'embarrassant dans des subtilités vaines, ait reculé devant

[1] *In Johan.*, I, 23.
[2] Ἐγώ εἰμι ἀνάστασις. (*Jean*, XI, 25.)

les noms de Vie et de Lumière appliqués au Fils en tant que Dieu. Dès que le Fils est identifié avec le Verbe de Dieu, il est nécessairement Lumière, c'est-à-dire principe de toute lumière intellectuelle. Il n'est pas seulement Lumière, comme le veut Origène, parce qu'il a lui dans les ténèbres, ni même parce qu'il éclaire tout homme venant en ce monde; il *brillait* déjà avant que le péché eût fait pénétrer les ténèbres dans le monde des esprits; il brille encore pour toute nature raisonnable, déchue ou non déchue; et quand il n'y aurait pas de créatures pensantes, il brillerait en lui-même et pour lui-même, étant, selon le mot de Bossuet, «l'entendement s'entendant éternellement lui-même». De même il est la Vie ou le principe de la vie, non seulement parce qu'il sauve les âmes plongées dans les ombres de la mort, mais encore parce qu'il est à la fois le producteur et l'aliment des natures spirituelles, dans le monde céleste aussi bien que dans celui-ci. Cela ne peut faire aucune difficulté pour un interprète de saint Jean, et l'exégèse d'Origène, si audacieuse le plus souvent, est ici d'une timidité littérale jusqu'à amoindrir la doctrine de l'apôtre. Lui-même d'ailleurs, comme s'il voulait effacer par avance ce qu'il va dire, ou le donner pour un simple exercice de dialectique, il écrit expressément avant d'entrer dans cette discussion inutile : «Il faut donc, en rassemblant les noms du Fils, examiner quels sont ceux qui ne lui conviennent qu'accidentellement[1], et qui ne seraient pas si nombreux si les saints étaient nés et avaient persévéré dans la béatitude[2]. Peut-être alors trouvera-t-on que le Fils n'est que la Sagesse ou le Verbe, ou la Vie, ou la Vérité, tandis que tous les autres noms qu'il a pris à cause de nous doivent disparaître[3]. Heureux ceux qui, en ayant besoin du Fils de Dieu, n'ont pas besoin du médecin qui guérit les infirmes, du Pasteur, de la Rédemption, mais de la Sagesse, du

[1] Mot à mot, «adventices» ou «accessoires» : *Ὅσα αὐτῶν ἐπιγεγόνασι.*

[2] *In Joh.*, I, 22.

[3] *Τάχα γὰρ σοφία ἔμενε μόνον ἡ καὶ Λόγος, ἡ καὶ Ζωή, ἡ καὶ Ἀλήθεια, οὐ μὴν δὲ καὶ ἀλλὰ ὅσα δι' ἡμᾶς προσείληφεν.* (*In Joh.*, I, 22.)

Verbe, de la Justice et de toutes les autres propriétés excellentes qui sont en lui et qu'ils peuvent atteindre grâce à leur perfection[1]. » Aussi me serais-je dispensé d'indiquer cette particularité de l'exégèse[2] d'Origène, si elle ne m'avait fourni l'occasion de faire sentir avec quelle circonspection il faut lire un écrivain plein de vues si différentes. Rien de plus facile que de confondre des curiosités d'interprétation, ou même de simples questions qu'il pose en passant, avec ses opinions arrêtées et systématiques.

Le Fils est avant tout le Verbe. Origène, pas plus d'ailleurs que Clément ni que Philon, n'a essayé d'établir la relation nécessaire du Père et du Fils, du bien ou de l'être et du penser. Il se contente de répéter à ce sujet le mot de saint Jean : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu, » mot qui reproduit plus clairement et plus explicitement la pensée de Philon, qui est aussi celle de Salomon[3], que « Dieu créa la sagesse comme commencement de ses voies ». Il n'y ajoute, dans son *Commentaire sur saint Jean*, que des subtilités verbales. Ne pouvant consentir à prendre dans son sens naturel et vrai la proposition « Au commencement était le Verbe », il veut que ἐν ἀρχῇ signifie *dans la Sagesse :* de sorte que la Sagesse serait antérieure et supérieure au Verbe. Mais presque partout il identifie la Sagesse des *Proverbes* et de l'*Ecclésiastique* avec le Logos de Philon et de saint Jean : ce qui est d'ailleurs la doctrine universelle des Pères. Étant le Verbe en soi (Αὐτόλογος), le Fils est naturellement la vérité même (Αὐταλήθεια), puisqu'il n'y a de réalité et de vérité dans

(1) Ἀλλὰ σοφίας, καὶ λόγου, καὶ δικαιοσύνης, ἢ εἴ τι ἄλλο τοῖς διὰ τελειότητα, χωρεῖν αὐτῷ τὰ κάλλιστα δυναμένοις. (*In Joh.*, I, 22.)

(2) Elle a trompé Pétau, qui, dans son *Traité de la Trinité* (I, ch. IV, n° 4), semble croire qu'Origène attribue à la nature du Verbe tout ce qu'il dit du Christ dans les deux premiers livres du *Commentaire sur saint Jean*.

(3) *Proverbes*, VIII, 22. Ὁ Θεὸς ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ. Bossuet, dans ses *Élévations*, traduit : « posséda ». Mais Philon, Clément, Origène, se servaient des Septante, qui portent ἔκτισε, exactement comme dans le premier verset de la *Genèse*.

les choses que par le Verbe, qui a tout fait. Moins les termes platoniciens Αὐταλήθεια, Αὐτόλογος, Αὐτούιος [1], Origène se tient jusqu'ici dans la pure tradition juive ou ecclésiastique. Mais lui qui avait repoussé, dans le traité *Des Principes,* l'assimilation du Verbe au monde intelligible, sous prétexte que les idées ne sont que des êtres de raison, sans consistance, ni substance (*mundum... in sola phantasia et cogitationum lubrico consistentem*) [2] : «Tu chercheras, dit-il dans son *Commentaire sur saint Jean,* si, dans un certain sens, le Premier-né de la création n'est pas le monde intelligible, en ce sens surtout que la sagesse est un système de pensées. Ce qui le prouverait, c'est l'existence des raisons selon lesquelles tout se fait par Dieu dans la sagesse, comme dit le prophète; en sorte qu'en Dieu résiderait un monde d'autant supérieur au monde sensible, que la raison de l'univers, pure de toute matière, l'emporte sur le monde matériel [3].» Origène reproduit la même question dans le traité *Contre Celse,* qui passe pour un de ses derniers ouvrages, et qui est certainement postérieur au *Commentaire sur saint Jean,* et, chose singulière, il la reproduit d'une manière plus dubitative encore que dans ce commentaire. Car il ne donne aucune raison pour ou contre l'assimilation du Verbe et du monde des idées. Il se borne à dire : «Il faudra chercher si le Fils unique et le Premier-né de la création est l'essence des essences, l'idée des idées et leur principe [4].» Origène hésitait-il donc à rapprocher la doctrine johannique du Verbe de la doctrine platonicienne des idées, ou bien voulait-il seulement ménager certaines susceptibilités ombrageuses par ses doutes apparents, ou bien n'y a-t-il là qu'un exemple de sa réserve à introduire ostensiblement des dogmes philosophiques dans la théologie traditionnelle? Il hésitait si peu que, dans le traité *Contre Celse,* il écrit entre autres

[1] Je n'ai pas vérifié si ces mots sont dans Platon (Αὐτούιος n'y est certainement pas); mais ils sont formés d'après les habitudes du langage platonicien.

[2] *De Principiis*, II, ch. III, n° 6.

[3] *In Joh.*, XIX, § 5.

[4] *Ζητητέον δὲ καὶ εἰ οὐσίαν μὲν οὐσιῶν λεκτέον, καὶ ἰδεῶν ἰδέαν καὶ ἀρχὴν τὸν Μονογενῆ καὶ Πρωτότοκον πάσης κτίσεως.* (*Contre Celse*, VI, 64.)

passages : (Bien que la terre et le ciel doivent périr). « les raisons idéales de chaque chose, qui sont comme des parties dans un tout, comme des espèces dans le genre, par rapport au Verbe, Dieu auprès de Dieu, ne passeront pas. Nous n'hésitons pas à croire celui qui a dit : « Le ciel et la terre passeront; mes « paroles ne passeront jamais[1]. » Il écrit ailleurs : « Qu'on sache donc que, si nous appelons second Dieu le Verbe, nous n'entendons par là que la vertu embrassant toutes les vertus, que la raison contenant en soi les raisons de toutes les choses ou principales ou secondaires[2]. » Je pourrais de même produire un certain nombre de textes du *Commentaire sur saint Jean*. Je préfère en citer un des *Principes*, qui prouve que, dès cet ouvrage, Origène n'avait aucune prévention réelle contre la théorie des idées : « Il faut croire, dit-il, que la Sagesse a été engendrée en dehors de tout commencement assignable ou même simplement concevable. C'est dans son hypostase (ou dans sa réalité substantielle) qu'étaient la vertu et le dessin de toutes créatures, tant de celles qui existent principalement que de celles qui, n'ayant qu'un être subalterne et accidentel, ont été préformées par la Providence en vue des natures mêmes qui étaient dessinées et préfigurées dans la Sagesse[3]. Elle se dit elle-même, par la bouche de Salomon, créée comme commencement des voies de Dieu, c'est-à-dire comme contenant en soi les principes

[1] *Κἂν οὐρανὸς καὶ γῆ παρῆλθοι, ἀλλ' οἱ περὶ ἑκάστου λόγοι ὄντες ὡς ἐν ὅλῳ μέρη, ὡς ἐν γένει εἴδη, τοῦ ἐν ἀρχῇ Λόγου, πρὸς τὸν Θεὸν Θεοῦ Λόγου, οὐδαμῶς παρελεύσονται.* (*Contre Celse*, v, 22.)

[2] *Ἴσλωσαν ὅτι τὸν δεύτερον Θεὸν οὐκ ἄλλο τι λέγομεν, ἢ... τὸν περιεκτικὸν πάντος οὐτινοσοῦν λόγου τῶν κατὰ φύσιν καὶ προηγουμένως γεγενημένων... λόγον.* (*Contre Celse*, v, 39.) Les derniers mots de cette phrase d'Origène sont fort obscurs. Si je l'entends bien, il aurait dû écrire *τῶν κατὰ φύσιν καὶ τῶν προηγουμένως...* Origène ne dit pas, en effet, comme la traduction latine, qu'il n'y a de *λόγοι* que des principales créatures naturelles, mais qu'il y en a pour toutes, soit qu'elles soient des esprits (créatures principales), soit qu'elles soient régies par un principe corporel de vie (*φύσις*); et c'est ce que j'appelle, dans mon texte, des créatures subalternes : littéralement infidèle pour être fidèle à la pensée.

[3] Ce texte : « Vel eorum quæ principaliter existunt, vel eorum quæ accidunt consequenter virtute præscientiæ præformata atque disposita, etc.» justifie ma note précédente.

ou les types, ou les idées de toute la création (*continens scilicet in semetipsa universæ creaturæ vel initia, vel formas, vel species*) [1].

L'identification du Verbe chrétien et du Λόγος hellénique était tellement naturelle, qu'alors même qu'elle n'eût pas été faite par Clément et déjà indiquée par Justin, Origène ne pouvait manquer de la faire, et ce qui me surprend, c'est l'étonnement de Ritter. Il est parfaitement vrai que Platon n'a jamais pensé à faire du Verbe un rédempteur, pas même un médiateur entre l'incréé et le créé, le monde de l'être (τὸ ὄντος ὄν) et celui du devenir (ἡ γένεσις). Il n'avait même pas appelé le *Logos* fils de Dieu. Mais dans le sixième livre de la *République*, il avait formellement dit que « les intelligibles ne tiennent pas seulement du Bien leur intelligibilité, mais encore leur être et leur essence, quoique le Bien lui-même ne soit point essence, mais quelque chose bien au-dessus de l'essence en puissance et en dignité. » N'avait-il pas ajouté, dans le septième livre, que, de même que, « dans le monde visible, l'idée du bien produit la lumière et l'astre qui y préside, de même elle engendre, dans le monde idéal, la vérité et l'intelligence? » Or, du moment qu'à l'exemple des stoïciens, qui avaient placé toutes les raisons des choses dans la raison suprême, les nouveaux platoniciens, Alcinoüs entre autres, avaient fait des idées les νοήματα ou pensées de l'intelligence divine, y avait-il un grand pas à faire pour rapprocher du Logos, principe et lieu des idées, le Fils de Dieu, déjà identifié avec la Vérité, et le Verbe, principe des voies du Seigneur?

[1] *Des Principes*, I, ch. II, § 2. Comparez ce passage des *Principes* avec ces mots du *Comm. in Joh.* : « Au commencement était le Verbe, afin que toutes choses fussent faites d'après la Sagesse et les modèles compris dans le système de pensées qui étaient en lui (καὶ τοὺς τύπους τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ νοημάτων). Car je pense que, de même qu'un vaisseau et une maison sont construits d'après les exemplaires empreints dans l'esprit des constructeurs (κατὰ τοὺς ἀρχιτεκτονικοὺς τύπους), la maison et le vaisseau ayant leur principe dans les modèles et raisons idéales qui sont dans l'artiste (ἀρχὴν... ἐχόντων τοὺς ἐν τῷ τεχνίτῃ τύπους καὶ λόγους); de même l'univers a été fait selon les raisons des choses futures manifestées par Dieu dans la sagesse (οὕτω τὰ σύμπαντα γεγονέναι κατὰ τοὺς ἐν Σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ Θεοῦ τῶν ἐσομένων λόγους). » *In Joh.*, I, 22.

Mais si, en tant que Verbe ou Logos, le Fils, pris en lui-même et sans rapport avec la nature pécheresse qu'il est venu racheter, n'est pas essentiellement différent du Logos platonicien, la notion du Fils est pourtant plus riche que celle du monde intelligible; il n'est pas seulement le principe de l'essence, il est encore celui de la vie. Il n'embrasse pas seulement toutes les raisons ou idées des choses; il contient encore toutes les énergies ou toutes les vertus [1]. Il a donc en lui, comme principe de vie, la force de réaliser les raisons exemplaires des choses qu'il conçoit comme Verbe : d'où un nouvel ordre d'attributs. Le Fils est la puissance en soi (Αὐτοδύναμις), la souveraineté en soi (Αὐτοβασίλεια). Étant la Souveraineté et la Puissance, le Verbe et la Vérité, il est la Justice même, le Jugement même (Αὐτοδικαιοσύνη, Αὐτόκρισις). Mais j'ai peut-être tort de donner ce nouvel attribut comme une conséquence des précédents : Origène se contente d'énumérer ces attributs un peu au hasard, sans trop s'inquiéter d'en marquer exactement la filiation.

Il est clair, par le langage platonicien qu'il affecte, qu'à ses yeux l'Αὐτόλογος, l'Αὐταλήθεια, l'Αὐτοδύναμις, l'Αὐτοβασίλεια, l'Αὐτοδικαιοσύνη sont en dehors et au-dessus de la création et ne sauraient avoir rien de temporel. On arrive à la même conclusion si, au lieu de ces expressions toutes platoniciennes de Verbe en soi, de Puissance en soi, etc., on considère ces autres formules : « le Fils est le Verbe de Dieu, la puissance de Dieu, la justice de Dieu; » il ne se peut qu'il ne soit incréé, quoique engendré, puisqu'il n'y a rien en Dieu que d'absolument éternel. Par là l'expression Πρωτόγονος τῆς κτίσεως qu'Origène répète comme ses prédécesseurs, parce qu'elle est dans les Écritures et qu'elle appartient à la tradition, perd ce qu'elle peut avoir d'équivoque. Elle ne signifie plus que « Né avant la création »; et lors même que je verrais Origène employer, à propos du Fils, le mot de κτίσμα, je n'en serais nullement scandalisé, et je

[1] ... τὴν περιεκτικὴν πασῶν ἀρετῶν ἀρετήν. (*Contre Celse*, v, 39.)

n'irais pas en conclure, avec Ritter, qu'il parle quelquefois du Fils comme d'une créature. Par là aussi disparaissent les explications erronées ou louches de ceux qui, avec Tertullien, ne faisaient du Fils que le *Verbum prolatum* ou le Λόγος προφορικός de Dieu. Car le Fils est le Verbe ou la Parole en soi, la Vérité substantielle (οὐσιώδης)[1], éternellement subsistant au sein de Dieu, et non pas simplement la Parole proférée par laquelle le monde a été fait, et qui ainsi, au lieu d'avoir été engendrée avant le monde et de toute éternité, ne serait née qu'avec le monde. Le Fils est engendré et incréé; le Fils est distinct et non séparable ni séparé du Père; Origène est tellement explicite sur ces deux points, qu'on a peine à comprendre les chicanes verbales que Jérôme et Épiphane, parmi les anciens, et le P. Pétau, parmi les modernes, lui ont adressées sur les termes de γενητός, γεννητός (*factum, genitum*), de ἀγένητος et de ἀγέννητος, qu'il emploie à peu près indifféremment, comme tous les Pères antérieurs au concile de Nicée.

La coéternité du Père et du Fils n'est pas une simple conclusion de telle ou telle parole d'Origène; il l'enseigne nettement, pleinement et sans la moindre restriction : «Au regard des hommes, dit-il, qui, avant la venue du Christ, n'étaient point capables de recevoir le Fils de Dieu, le Verbe devient (ὁ Λόγος γίγνεται); mais, au regard de Dieu, il ne devient pas (οὐ γίγνεται), comme si auparavant il n'avait pas été auprès de Dieu. Mais, parce qu'il a toujours été avec le Père (παρὰ δὲ τὸ ἀεὶ συνεῖναι τῷ Πατρί), le texte de l'apôtre porte : «Et le Verbe était auprès de Dieu.» Car il n'est pas devenu (n'a pas été fait) en Dieu (οὐ γὰρ ἐγένετο πρὸς τὸν Θεόν); le mot ἦν «était» marque qu'il existait dans le principe, étant en Dieu, sans jamais être séparé du principe, sans jamais quitter le Père (οὔτε τῆς ἀρχῆς χωριζόμενος, οὔτε τοῦ Πατρὸς ἀπολειπόμενος). Le Fils n'a point passé du non-être dans le principe à l'être[2] dans le principe (καὶ πάλιν οὔτε ἀπὸ τοῦ μὴ εἶναι ἐν ἀρχῇ γινόμενος ἐν ἀρχῇ), du

[1] *Comm. in Joh.*, VI, 4.

[2] Plus exactement : «au devenir».

non-être en Dieu à l'être en Dieu (*οὔτε ἀπὸ τοῦ μὴ τυγχάνειν πρὸς τὸν Θεὸν ἐπὶ τῷ πρὸς τὸν Θεὸν εἶναι γιγνόμενος*). Mais avant tous les temps et tous les siècles, le Verbe était dans le Principe, et le Verbe était Dieu[1]. » C'est ce qu'Origène exprime non moins fortement, quoique sous une forme différente, dans ce fragment de son commentaire de la *Genèse* : « Dieu n'a pas commencé d'être père à la façon des hommes, auxquels la nature interdit de devenir pères avant un certain temps. Car, si Dieu est parfait, s'il a le pouvoir d'être père, et s'il lui est beau d'être appelé le père d'un tel fils, quel motif aurait-il de différer et de se priver de ce bien? Pourquoi ne serait-il point père aussitôt qu'il le peut[2]? » Dire que le Père a été un moment sans le Fils, c'est dire qu'il a pu être un moment sans Verbe ou sans raison (*ἄλογος*) : et peut-on supposer qu'il y ait eu un instant où il n'y avait ni Verbe, ni Sagesse, ni Vie[3]? Voyez, d'un autre côté, avec quelle vivacité Origène s'élève contre ceux qui ne distinguent pas l'hypostase et la nature propre (*ἰδιότης*) du Fils de la nature propre et de l'hypostase du Père, ou qui, les distinguant, séparent le Verbe de Dieu. « Ils crient sans cesse, dit-il, *Eructavit cor meum Verbum bonum* « Mon cœur a proféré « une bonne parole », comme si le Fils de Dieu était une simple manifestation du Père ne consistant qu'en syllabes (*οἰόμενοι προφορὰν Πατρικὴν οἰονεὶ ἐν συλλαβαῖς κειμένην*). — Si on les interrogeait exactement, ajoute Origène, on verrait qu'ils n'accordent pas au Fils d'hypostase (ou de réalité substantielle) et qu'ils n'éclaircissent en rien son essence (*οὔτ' οὐσίαν σαφηνίζουσι*), je ne dis pas qu'ils n'expliquent point qu'il est tel ou tel, qu'il a telle ou telle essence, mais ils n'expliquent son essence en quelque manière que ce soit. Il est facile, même au premier venu, d'entendre ce qu'est le verbe (la parole) énoncé; mais qu'ils nous disent donc si ce verbe-là vit par lui-même; qu'ils nous disent ou bien qu'il n'est point séparé de son Père et

(1) *In Joh.*, II, 1.

(2) Texte conservé par Eusèbe, *Adversus Marcellum Ancyranum.*

(3) Saint Athanase, *Lettre sur les décrets de Nicée*, ch. XXVII.

n'est point Fils, n'ayant pas d'être propre, ou bien qu'il est séparé, a une essence, et qu'ainsi le Verbe est Dieu [1]. » Origène repousse l'une et l'autre hypothèse, et celle qui soutient que le Fils n'a pas d'essence propre et qu'il se confond avec le Père, puisqu'il n'en est pas séparé, et celle qui, admettant qu'il a, il est vrai, une essence propre, mais qu'il est séparé du Père, faisait du Fils ou un pur homme ou un je ne sais quoi flottant entre ciel et terre. Pour lui, le Fils est inséparable quoique distinct du Père; il est donc de même substance que lui, et seul il est Fils par participation à son essence, et non par adoption et par grâce (*οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ Θεός*) [2]. Le mot *ὁμοούσιος* [3] n'est pas prononcé, mais la chose y est incontestablement. Encore un pas, et la doctrine du Fils était complète, au moins dans ses grandes lignes. Mais ce pas Origène ne le fit jamais. On ne peut point dire qu'il n'entrevit point l'égalité absolue du Père et du Fils, mais il ne fit que l'entrevoir comme au travers d'un brouillard. Le seul texte certainement authentique où l'on pourrait reconnaître l'égalité du Père et du Fils est ce passage du traité *Contre Celse* : « Non seulement le Dieu universel et le Père est grand selon nous, mais il a communiqué sa grandeur au Fils unique, au Premier-né de toute créature, afin que, image du Dieu invisible, il reproduisît aussi dans la grandeur l'image du Père. Car il n'était pas possible qu'il fût l'image belle et pour ainsi dire *proportionnée* du Dieu invisible, s'il n'offrait aussi l'image de sa grandeur [4]. » Il faut forcer le sens du mot *σύμμετρος* en le ramenant à l'étymologie, et ne tenir aucun compte de la restriction *ἵν' οὕτως ὀνομάσω*,

[1] *Καὶ λόγον τοιοῦτον ζῶντα, καὶ ἤτοι οὐ κεχωρισμένον τοῦ Πατρὸς καὶ κατὰ τοῦτο τῷ μὴ ὑφεστάναι οὐδὲ Υἱὸν τυγχάνοντα, ἢ καὶ κεχωρισμένον καὶ οὐσιωμένον ἀπαγγελέτωσαν ἡμῖν Θεὸν Λόγον.* (*In Joh.*, I, 23.)

[2] *Selecta in Psalmum* CXXXV, fol. 833.

[3] Le mot *ὁμοούσιος* ne se trouve que dans le *Commentaire sur saint Jean*, et là il est non d'Origène, mais d'Héracléon, disant que les méchants sont de même nature, de même essence que le diable. Quant au fragment des *Scholies* d'Origène sur saint Mathieu où ce mot se trouve, je le crois inauthentique.

[4] *Οὐ γὰρ οἷόν τ' ἦν εἶναι σύμμετρον, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, καὶ καλὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου Θεοῦ, μὴ καὶ τοῦ μεγέθους παρεστῶσαν τὴν εἰκόνα.* (*Contre Celse*, VI, 69.)

pour tirer quelque conclusion de ce texte. Mais en admettant qu'il exprimât formellement l'égalité du Père et du Fils, il ne saurait effacer les textes contraires, qui sont fort nombreux : de fait, Origène insista plus qu'aucun de ses prédécesseurs sur l'infériorité du Fils à l'égard du Père.

C'est que certains croyants, qui ne pouvaient entendre la doctrine, d'ailleurs si subtile et si difficile, des hypostases ou des Personnes, de l'Unité dans la Trinité et de la Trinité dans l'Unité, s'inquiétèrent pour l'unité de Dieu ou, comme on disait dans ce temps-là, pour la monarchie; et, supprimant toute distinction afin de ne pas admettre deux dieux[1], ils identifièrent absolument le Père et le Fils. Or, comme Dieu, incarné dans l'homme Jésus-Christ, avait souffert sur la croix, ils soutinrent ou on leur prêta que c'était Dieu même ou le Père qui avait été supplicié sous Ponce-Pilate : d'où le nom de *Patripassiens* qu'on leur infligea. Sans nous arrêter à ce nom ridicule, ni à la doctrine qu'il suppose, disons que ces sectaires soutenaient que le Père et le Fils ne sont pas distincts numériquement, qu'il n'y a entre eux qu'une différence verbale et non une différence effective, par conséquent que le Père est le Fils, que le Fils est le Père, autrement dit qu'il n'y a de Dieu que Dieu. Ils devaient donc dire, par voie de conséquence, que c'était Dieu même qui s'était incarné, ou, prenant à la lettre une proposition de saint Paul, que la plénitude de la divinité avait habité corporellement dans le Christ, et par conséquent avait vécu parmi les hommes, avait souffert, avait été mise en croix et était ressuscitée le troisième jour; ou bien ils imaginaient quelque biais théologique, par exemple que Dieu avait souffert sans souffrir, et était mort sans mourir. Car les deux ou trois formules que nous a conservées Origène prouvent qu'ils n'étaient pas les gens ignorants et grossiers que leur nom semble indiquer. Mais ni Origène, ni

[1] Ceci prouve combien le Saint-Esprit tenait encore peu de place dans la croyance sur la Trinité. Le Saint-Esprit, si on l'eût généralement considéré comme une réalité substantielle, n'aurait pas été une moindre difficulté que le Fils pour les monarchiens. Or ils n'en disaient mot.

l'auteur des *Philosophumena* ne nous ont rien conservé qui ressemble aux subtilités des gnostiques sur la passion apparente et non réelle du Christ. Il se pourrait donc que les patripassiens se fussent contentés de protester en général contre la théologie trinitaire qu'ils voyaient se former sous leurs yeux, en maintenant qu'il n'y a et ne peut y avoir qu'un Dieu et que ces personnes ou ces hypostases différentes, qui commençaient à faire tant de bruit, n'étaient qu'un polythéisme déguisé. Cette opposition, qui agita jusqu'à l'Église de Rome, habituellement si tranquille, paraît avoir frappé vivement Origène, et c'est sous le coup de cette préoccupation qu'il insista plus qu'on n'avait fait jusqu'alors sur la supériorité du Père, afin de proclamer plus fortement la distinction hypostatique, niée par de nombreux dissidents. Il répéta donc sans cesse le mot de Jésus-Christ dans Matthieu : «Ne m'appelez pas bon; il n'y a de bon que Dieu le Père;» ou cet autre dans saint Jean : «Mon Père est plus grand que moi.» Ce sont là de ces propositions que je signalais à propos de la méthode d'Origène et que j'ai appelées ses principes. Qu'on adoucisse, qu'on réduise et atténue autant qu'on voudra les termes excessifs et durs de certains textes malsonnants d'Origène : tant qu'on n'effacera pas les principes[1] d'où ils dérivent, on n'aura rien fait pour ramener sur ce point le docteur alexandrin à ce qui est devenu l'orthodoxie depuis le concile de Nicée : simple question de fait, que je ne prendrais pas la peine de discuter, si elle ne me donnait l'occasion de revenir sur les rapports du Père et du Fils et de les approfondir.

On peut parler de la supériorité du Père sur les deux autres hypostases sans introduire le plus ou le moins dans la divinité, en ce sens que le Père, source ou fondement de la Trinité, est métaphysiquement supérieur au Fils qu'il engendre éternellement, et au Saint-Esprit qui procède ou du Père, ou du Fils,

[1] Origène a pris ces textes évangéliques à faux. Soit. Mais ils n'en demeurent pas moins les principes qui le dominent.

ou de l'un et de l'autre à la fois[1]. Car seul le Père est inengendré et sans autre principe que lui-même, tandis que le Fils est et γεννητός (engendré) et γενητός (ayant son principe dans un autre que soi), et que le Saint-Esprit, qui est ἀγέννητος, a cependant sa raison d'être dans l'une ou l'autre des deux premières hypostases ou dans toutes les deux en même temps. Cette supériorité du Père, se réduisant à une priorité toute logique d'origine, puisqu'il est bien entendu que les trois personnes sont également affranchies de la condition du temps, comme de celle de l'espace, n'emporte avec elle aucune inégalité effective entre les hypostases; et pour nous en tenir au Fils, l'étroite dépendance où il est du Père quant à son être n'entraîne pas une infériorité de nature. Origène a donc pu dire hardiment, pour marquer cette dépendance, que le Père engendre sans cesse le Fils, que le Fils a toujours besoin de se nourrir du Père. Malheureusement, ces priorités et ces supériorités logiques ont une tendance presque inévitable à prendre corps et à se réaliser. Et l'on se pose alors des questions comme celles-ci : Dieu est-il Essence ou supérieur à l'Essence? Et si le Fils est l'Essence des essences, la Raison des raisons, l'Idée des idées, le Père n'est-il pas supérieur au Fils en puissance et en dignité[2]? De plus, comme le Fils est la Vie même, aussi bien que l'Essence des essences, on se demande si Dieu n'est pas au-dessus de la Vie. Je sais bien que, portées à ces hauteurs, les questions peuvent ne pas sembler dangereuses; et d'ailleurs, à bien examiner celles que nous venons de citer, on voit qu'elles rentrent dans les précédentes, et qu'elles n'expriment que la supériorité ou priorité logique d'origine. Le Père, en tant que « principe de l'être de toutes choses », est par cela même le fondement des natures possibles ou des essences, et comme le Verbe qui les

[1] Les trois hypothèses sont dans Origène, qui emploie tantôt l'une, tantôt l'autre, comme si c'était chose indifférente.

[2] Ζητητέον δὲ καὶ εἰ οὐσίαν μὲν οὐσιῶν λεκτέον καὶ Ἰδέαν ἰδεῶν τὸν Μονογενῆ... ἐπέκεινα δὲ πάντων τούτων τὸν Πατέρα αὐτοῦ καὶ Θεόν. (*Contre Celse*, VI, 64.)

conçoit les résume toutes en lui, il est logiquement postérieur et par conséquent inférieur au Père, fondement de ces possibilités et de ces essences [1]. Cette nouvelle supériorité n'est donc rien de plus que la priorité logique.

Différence en apparence plus profonde : Dieu est absolument un; le Fils est, d'une certaine manière, multiple. « En effet, dit Origène, le Verbe complet de Dieu n'est pas une série de verbes ou de paroles. C'est un Verbe unique, comprenant une infinité de théorèmes dont chacun est une partie du Verbe total [2]. » S'il est, en un certain sens, une pluralité, en tant qu'Essence des essences, qu'Idée des idées, il ne l'est pas moins en tant que renfermant en soi comme Vie toutes les énergies ou vertus. C'est pourquoi, tandis que le Père est le bien, le Fils est la pluralité des biens [3]. Origène dit, en conséquence, que, tandis que Dieu est absolument un et simple, notre Sauveur, à cause de ses nombreux rapports avec la créature, puisque Dieu l'a fait la propitiation et les prémices de la création, devient une pluralité [4]. Origène place donc, comme Clément, l'unité absolue dans le Père et une certaine pluralité dans le Fils, sans avoir l'air de soupçonner qu'il y a là une de ces antinomies qui semblent inhérentes à notre raison. Mais c'est précisément parce qu'il y a là une antinomie inévitable, qu'il ne faut pas trop presser les considérations précédentes pour en conclure qu'Origène devait mettre de l'inégalité entre le Père et le Fils. D'un côté, la raison va invinciblement à l'unité ou à la simplicité absolue; d'un autre côté, elle ne peut concevoir Dieu sans la possibilité au moins de produire ou de créer, et par consé-

(1) Ἐξ οὗ.

(2) Ὁ πᾶς δὴ τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς Θεὸν, οὐ πολυλογία ἐστὶν, οὐ λόγοι. Λόγος γὰρ εἷς συνεστὼς ἐκ πλειόνων θεωρημάτων, ὧν ἕκαστον θεώρημα μέρος ἐστὶ τοῦ ὅλου Λόγου. (*In Joh.*, préf. du t. V.)

(3) ... πως πλῆθος ἀγαθῶν ἐστιν Ἰήσους. (*In Joh.*, II, 11.) Πολλὰ ἂν ἀγαθὰ ὁ Σωτήρ. (*In Joh.*, I, 22.)

(4) Ὁ Θεὸς μὲν οὖν πάντη ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν. Ὁ δὲ Σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλὰ, ἐπεὶ προέθετο αὐτὸν ὁ Θεὸς ἱλαστήριον καὶ ἀπαρχὴν πασῆς τῆς κτίσεως, πολλὰ γίγνεται. (*In Joh.*, I, 22.)

quent sans un principe de pluralité en lui, de quelque manière qu'il y soit. Mais si la perfection est en raison de l'unité, l'hypostase la plus simple doit être aussi la plus parfaite. Ce qui complique encore la difficulté dans Origène, c'est que, sans transformer, à l'exemple de Philon, les idées en natures angéliques, il semble dire avec lui que les êtres, dans leur existence idéale ou purement possible, sont plus parfaits que dans leur existence actuelle, de sorte que le Verbe serait non seulement un système de pensées, mais encore un système d'êtres. Mais, en écartant cette étrange interprétation de la théorie des idées, la difficulté reste entière : il faut que Dieu soit la simplicité absolue, il faut que cette simplicité, pour que Dieu soit Dieu et non je ne sais quelle abstraction vide, contienne en soi un principe de différenciation ou de pluralité. Je ne m'étonne pas qu'Origène, non plus que Clément, n'ait pas levé cette antinomie réelle ou apparente, posée pour la première fois dans le *Sophiste* de Platon; mais il ne me paraît nullement démontré qu'Origène, en plaçant, comme son maître Clément, un principe de multiplicité dans la seconde hypostase divine, ait nécessairement introduit l'inégalité en Dieu. Car, si cette multiplicité est dans le Fils, elle doit être aussi dans le Père, et en l'attribuant à une hypostase plutôt qu'à une autre, on ne fait que reculer la difficulté.

Seulement, il me paraît certain que, par le soin avec lequel on écarte cette multiplicité du Père, pour ne la faire commencer que dans le Fils et par le Fils, on les considère comme inégaux, puisque c'est l'insondable perfection du Père qui exclut cette multiplicité.

Cela est évident, lorsque l'on considère le Père et le Fils comme créateurs. Le *Credo* n'admet qu'un créateur du ciel et de la terre, le Père tout-puissant; mais plus la foi dans la divinité du Christ s'était développée, plus on avait été tenté d'accorder au Fils la partie la plus importante, au point de vue humain et religieux, des fonctions divines du Père. C'est donc par piété, par amour du Christ que Clément, et après lui Ori-

gène, avaient retiré la création au Père qu'ils continuent à appeler *ὁ τῶν ὅλων Πατὴρ, ὁ τῶν ὅλων Θεός*, pour la donner au Fils. Mais en même temps qu'ils exaltaient ainsi le Fils, ils le chargaient en quelque sorte de tout ce qui leur paraissait indigne de Dieu dans la production et le gouvernement du monde. Sans doute, ce qu'il restait d'humain et d'anthropomorphique dans la notion du Christ identifié avec Dieu les y portait naturellement; mais il y avait une autre cause qui agissait sur leur pensée, c'est l'idée, si chère aux gnostiques et dont eux-mêmes s'étaient laissé pénétrer en s'efforçant de corriger la gnose, que la création est moins un acte divin qu'une chute et une dégradation. Ils avaient beau dire, contrairement à ces sectaires, que la création est bonne, pure en elle-même et parfaite, qu'au lieu de venir d'une sorte de défaillance du plérôme divin, elle venait de la plénitude et de la surabondance de la bonté de Dieu : ils ne pouvaient consentir à laisser Dieu même, Dieu dans sa perfection absolue ou le Père, en contact avec la créature. Un, simple, immuable, sans rapport avec le temps et avec l'espace, il ne pouvait, sans perdre de sa majesté, entrer en communication avec la pluralité et le changement. Mais Clément et Origène ne s'apercevaient pas que, plus ils glorifiaient le Père à leur gré, ou plus ils montraient que sa perfection est incompatible avec l'action et les conditions nécessaires de l'action, plus par cela même ils mettaient une inégalité inévitable entre lui et le Fils, ou déclaraient que le Fils était éloigné de la perfection du Père : de sorte que tout leur effort pieux pour élever le Fils au-dessus de ce qu'il était dans le *Credo* aboutissait à le tenir à une distance infinie de la vraie perfection ou de ce qu'ils croyaient tel. L'incompréhensibilité divine dont ils faisaient tant de bruit a pesé lourdement sur leur conception de la seconde hypostase. Mais c'est dans Origène que les contradictions que cette conception implique ont surtout éclaté, parce qu'il est beaucoup plus explicite que Clément. Le Père, sans doute, n'est pas complètement dépossédé de l'acte créateur; il crée, mais médiatement, par le Fils. «Nous disons, écrit Origène, que le

créateur *immédiat*[1] est le Fils, Verbe de Dieu, qui est comme l'artisan en soi du monde. Quant au Père du Verbe, en commandant au Fils de faire le monde, il en est le créateur premier[2]. » Ces paroles peuvent se prendre dans un bon sens, à la condition qu'elles marquent simplement la part de chacune des personnes divines dans la création. Mais il est évident que le soin jaloux et scrupuleux avec lequel Origène enferme le Père dans l'immobile majesté de son vouloir un et indivisible marque que l'exécution est indigne de lui et doit être remise à un autre. De même que la conception du monde dans sa diversité infinie est le fait du Fils, qui contemple incessamment l'abîme de la sagesse paternelle, et, par cette contemplation, est l'image archétype des autres images, de même l'opération (ἐνέργεια) lui revient parce que, faisant sa nourriture de la volonté de son père, il est l'image de cette volonté, laquelle, une dans le Créateur premier, se diversifie dans le Créateur immédiat pour se réaliser. En tant que renfermant en soi le système des idées ou des raisons des choses, le Fils est la sagesse de Dieu; en tant que renfermant en soi toutes les vertus, il est la puissance de Dieu : sagesse une dans le Père, multiple et variée[3] dans le Fils; puissance concentrée indivisiblement et immuable dans l'un, s'épanchant, se multipliant, se modifiant dans l'autre, de manière que l'unité devient économie. Mais faut-il dire avec Ritter que, tandis que Dieu doit être considéré comme renfermé en lui-même et dans sa majesté incommunicable, le Fils doit être considéré comme une substance répandue et diffuse dans le monde entier, qu'il pénètre en se communiquant aux âmes rai-

[1] Ritter a très bien vu que c'est le sens de *τὸν προσεχῶς δημιουργόν*, et non *l'opérateur perpétuel*. Seulement, par une bévue que je ne puis attribuer qu'à son traducteur, lequel ne se fait pas faute d'en commettre de toute espèce, il appelle le Père créateur immédiat, tout en citant en bas de sa page le texte du traité *Contre Celse* (page 447).

[2] *Λέγοντες τὸν μὲν προσεχῶς δημιουργὸν εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ Λόγου, καὶ ὥσπερεὶ Αὐτουργὸν τοῦ κόσμου, τὸν δὲ Πατέρα τοῦ Λόγου, τῷ προστεταχέναι τῷ Υἱῷ ἑαυτοῦ Λόγῳ ποιῆσαι τὸν κόσμον, εἶναι πρώτως δημιουργόν.* (*Contre Celse*, VI, 60.)

[3] *Πολυποίκιλος.*

sonnables[1], comme le cœur du monde et comme la raison souveraine qui est dans le cœur[2], laquelle est présente à tout homme et s'étend au monde entier[3]? Non, on ne doit pas conclure, je crois, de ces expressions toutes stoïciennes (*διήκειν, συμπαρεκτείνεσθαι, τὸ ἡγεμονικὸν=λόγος*), qu'Origène se représente, à la manière des stoïciens, le Verbe-Vie comme l'âme du monde, mêlée substantiellement au Tout et circulant dans toutes ses parties[4]. « Dieu, dit Origène, habite comme démiurge dans les cieux corporels par sa sagesse multiple; dans les cieux intelligibles, comme justice, par la science et par la sagesse[5]. » Mais si ces expressions stoïciennes se sont dépouillées, dans Origène, de tout sens panthéistique, il faut convenir qu'elles expriment avec une force indiscrète la distinction ou, pour mieux dire, la différence radicale du Père et du Fils. Plus Origène éloigne Dieu du monde, plus il en rapproche son Fils, et par là il trace entre eux une ligne de démarcation si profonde que leur unité n'est guère moins compromise que leur égalité.

L'action du Père est toute en lui-même; celle du Fils se ré-

(1) *Μετὰ δὲ ταῦτα ἄλλη μαρτυρία τοῦ αὐτοῦ Βαπτιστοῦ περὶ Χριστοῦ ἐστι, τὴν προηγουμένην αὐτοῦ ὑπόστασιν ἐτὶ διδάσκουσα διήκουσαν ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον, κατὰ τὰς ψυχὰς τὰς λογικάς.* (*In Joh.*, II, 29.)

(2) *Ἐπίσκεψαι εἰ διὰ τὸ ἐν μέσῳ τοῦ πάντος εἶναι σώματος τὴν καρδίαν, ἐν δὲ τῇ καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ τὸν ἐν ἑκάστῳ λογὸν, δύναται...* (*In Joh.*, II, 29.)

(3) *Πάρων παντὶ ἀνθρώπῳ, παντὶ δὲ κόσμῳ συμπαρεκτεινόμενος.* (*In Joh.*, VI, 15.)

(4) Le texte des *Principes* (II, I, § 3) ne compte pas. La phrase : « Universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum puto, quod quasi ab una anima, virtute Dei ac ratione, tenetur, » est une de ces réminiscences indiscrètes absolument sans valeur, parce qu'elle ne se lie pas avec le système cosmologique d'Origène, qui, ne voyant partout que des âmes ou des esprits (Leibnitz aurait dit des monades), ne pouvait considérer le monde comme un animal unique. Rapprocher cette réminiscence intempestive d'une subtilité ridicule d'Origène (*Principes*, II, ch. VIII, § 5) sur le Christ âme de Dieu, et en tirer cette conclusion : « Origène, malgré sa réserve, ne craint pas de caractériser le Fils de Dieu comme l'âme du monde et en même temps comme l'âme de Dieu; car il soutient que le monde même est un immense animal, » ce n'est pas exposer Origène avec critique et discernement, c'est tout brouiller par exactitude matérielle.

(5) *Ὁ Θεὸς ἐν μὲν τοῖς σωματικοῖς οὐρανοῖς ὡς δημιουργὸς κατοικεῖ διὰ τῆς πολυποικίλου σοφίας αὐτοῦ, ἐν δὲ τοῖς νοητοῖς, ὡς δικαιοσύνη, καὶ γνώσει καὶ σοφίᾳ.* (*Selecta in Psalmum* CXXII, fol. 821.)

pand dans l'espace et dans le temps; « elle circule dans la création tout entière afin que se fassent par lui toutes les choses qui se font et qui deviennent[1]. » Sans doute le Fils n'est pas plus dans le temps que le Père. « Dieu a créé le ciel et la terre dans le principe, et ce principe, qui n'a rien de temporel, est le Verbe[2]. »

Mais le Fils de Dieu, étant la vérité et la vie de tout ce qui est, étant le principe de régénération des natures tombées, c'est une nécessité que, « gouvernant tout selon les temps favorables par ordre et par raison, par des punitions et par des secours ou remèdes spirituels, propres à faire enfin comprendre la bonté de Dieu[3], » il se trouve mêlé si avant par son action dans les choses mobiles, qu'il semble admettre en lui-même le mouvement, et tomber sous la condition du temps. Il faut qu'il descende ou paraisse descendre pour « approprier à chacun selon son mérite et sa capacité la vertu du Verbe né pour nourrir l'âme humaine[4]. »

Que le Verbe soit différent dans son action selon la différence des hommes qu'il secourt, il ne faudrait pas conclure, de cette économie divine et des termes par lesquels Origène l'exprime, qu'il admette une mutabilité réelle dans le Verbe de Dieu. Car il nous avertit plus d'une fois de ne pas prendre à la lettre les expressions impliquant l'idée du temps, qu'il peut employer au sujet de l'action divine, et même il déclare formellement que « Dieu reste en lui-même immobile, tout en administrant les choses mobiles selon leur nature et comme la raison

(1) *Οὗτος γὰρ δι' ὅλης περοίτηκε τῆς κτίσεως, ἵνα ἀεὶ τὰ γινόμενα δι' αὐτοῦ γίνηται.* (*In Joh.*, I, 84, 38.)

(2) « Quod est principium, nisi Dominus noster et Salvator omnium? In hoc ergo principio, id est in Verbo suo, Deus cœlum et terram fecit. Non ergo hic temporale aliquid fecit. » (*De Principiis*, I, ch. II, § 4.)

(3) *Καὶ τάχα τῇ αὐτοῦ (τοῦ Θεοῦ) δικαιοσύνῃ ὁ Σωτὴρ εὐτρεπίζει τὰ πάντα καιροῖς ἐπιτηδείοις καὶ λόγῳ καὶ τάξει καὶ κολάσεσι, καὶ τοῖς, ἵν' οὕτως εἴπω, πνευματικοῖς αὐτοῦ ἰατρικοῖς βοηθήμασι, πρὸς τὸ χωρῆσαι ἐπὶ τέλει τὴν ἀγαθότητα τοῦ Πατρός.* (*In Joh.*, I, 40.)

(4) *... τὴν τοῦ περυπότος τρέφειν ἀνθρωπίνην ψυχὴν Λόγου δύναμιν ὁ Θεὸς τοῖς ἀνθρώποις ἑκάστῳ κατ' ἄξιαν μεταβάλλει.* (*Contre Celse*, IV, 18.)

le demande[1]. » Mais ce qui permet d'interpréter ces textes dans le sens de la mutabilité du Verbe, ce sont d'autres propositions, ou très nettes comme celle-ci : « Le Fils est l'image de la bonté du Père : il n'est pas comme le Père bon immuablement et sans aucune différence. Le Fils est bon, mais peut-être ne l'est-il pas absolument[2]; » ou très louches, comme cette autre du *Commentaire sur saint Jean* : « Le Père demeure immuable et inaltérable essentiellement. Le Fils le demeure aussi toujours dans sa fonction de Sauveur, même lorsqu'il se fait chair, et qu'il est au milieu des hommes sans être vu et compris[3]. » S'il n'y avait pas, aux yeux d'Origène, une différence entre l'immutabilité du Père et celle du Fils, pourquoi cet adverbe *προηγουμένως*, qui, ne s'appliquant qu'à l'immutabilité du Père, rappelle le *ἁπλῶς* et le *ἀπαραλλάκτως* du texte précédent.

Par quelque côté qu'on envisage les deux hypostases divines, on arrive toujours à une inégalité incontestable entre le Père et le Fils. Autrement, on ne comprendrait pas qu'Origène revînt si souvent sur l'étrange interprétation qu'il donne du mot : « Et Dieu fit l'homme à l'image de Dieu et à sa ressemblance. » Cela signifie, selon lui, que l'homme n'est fait originairement que semblable à l'image de Dieu, c'est-à-dire au Fils, et qu'il peut devenir, de changement en changement, de perfectionnement en perfectionnement, semblable à Dieu même, c'est-à-dire au Père. La théorie des fins dernières d'Origène prouvera que je ne tire pas une conclusion excessive de cette bizarre interprétation.

Origène d'ailleurs, quelque flottante que paraisse sa pensée, sans cesse tirée en deux sens opposés, n'a pas le moindre doute sur cette inégalité du Père et du Fils; il la professe même avec

(1) *Μένων γὰρ ὁ αὐτὸς διοικεῖ τὰ μεταβλητὰ, ὡς πέφυκε καὶ Λόγος αὐτὸς αἱρεῖ διοικεῖσθαι.* (*Contre Celse*, VI, 62.)

(2) *Ἀλλ' οὐχ ὡς Πατὴρ ἀπαραλλάκτως ἀγαθός... Καὶ τάχα καὶ Υἱὸς ἀγαθὸς, ἀλλ' οὐχ ὡς ἁπλῶς ἀγαθός.* (*De Principiis*, I, II, § 13.)

(3) *Προηγουμένως μὲν οὖν ἕστηκεν ὁ Πατὴρ ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ὤν. Ἕστηκε δὲ καὶ ὁ Λόγος αὐτοῦ ἀεὶ ἐν τῷ σώζειν, κἂν γένηται σὰρξ, κἂν μέσος ᾖ ἀνθρώπων, οὐ καταλαμβανόμενος, ἀλλ' οὐδὲ βλεπόμενος.* (*In Joh.*, VI, 32.)

une telle force qu'on se demande comment on a pu essayer de le ramener sur ce point à l'orthodoxie nicéenne. Quelles que soient la bizarrerie et les longueurs du passage des *Commentaires sur saint Jean* où cette doctrine est si formellement et si catégoriquement exprimée, je le traduirai tout entier. C'est au sujet de ce mot de l'Évangéliste : *Καὶ ὁ Λόγος Θεὸς ἦν, καὶ ὁ Λόγος ἦ πρὸς τὸν Θεόν*. Relevant l'exactitude de l'écrivain sacré dans l'emploi qu'il fait ici de l'article : « Il le place, dit Origène, lorsque le nom de Dieu est appliqué à l'Être inengendré, auteur de l'univers; il le supprime, lorsqu'il nomme le Verbe Dieu. Or faites attention que, de même que, dans ce premier verset de l'Évangéliste, Dieu (*ὁ Θεός*) diffère de *un Dieu* (*Θεός*)[1], le Verbe (*ὁ Λόγος*) diffère de *un Verbe* (*Λόγος*); car, de la même manière que le Dieu qui est au-dessus de tout est Dieu et non pas un Dieu, de même le Verbe, source de celui qui est dans toutes les natures raisonnables, est le Verbe absolument, tandis que le verbe particulier qui est en chacun de nous est improprement appelé du même nom que le Verbe premier. Par là on peut résoudre une difficulté troublante pour beaucoup de personnes qui se font honneur d'aimer Dieu, et qui, craignant de proclamer deux dieux, et pour cette raison se jetant dans des opinions fausses et impies, ou bien nient que la personnalité du Fils (*ἰδιότητα*) soit autre que celle du Père, ou bien admettent sa personnalité distincte et rejettent sa divinité. Oui, doit-on leur répondre, Dieu est le Dieu en soi[2]; c'est pourquoi le Seigneur dit dans la prière à son Père : « afin qu'ils te reconnaissent seul pour vrai Dieu. » Tout ce qui est au delà du Dieu en soi a été fait Dieu par la participation de celui-là et serait plus exactement appelé un Dieu que Dieu[3]. C'est à ce titre qu'est Dieu le Premier-né de la création. Étant auprès de

[1] C'est ainsi que je traduirai partout l'opposition de *ὁ Θεός* et de *Θεός*, pour n'être pas obligé de répéter sans cesse Dieu avec l'article, Dieu sans l'article, ou de mettre les mots grecs.

[2] *Αὐτοθεὸς ὁ Θεός ἐστι.*

[3] *Πᾶν δὲ παρὰ τὸ Αὐτοθεὸς, μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον, οὐχ ὁ Θεὸς, ἀλλὰ Θεός.*

Dieu, il a le premier attiré à soi de la divinité[1], et c'est pourquoi il mérite plus d'honneur que les autres qui sont auprès de Dieu, et dont Dieu est le Dieu d'après ce mot : « Le Seigneur « Dieu des Dieux a parlé », puisqu'il leur a procuré d'être des Dieux, en puisant abondamment en Dieu de quoi les déifier, et en leur communiquant cet avantage selon sa bonté. Le vrai Dieu c'est Dieu (tout court)[2]. Mais ceux qui sont formés d'après lui ne sont que des Dieux images d'un premier exemplaire[3]. Or l'image archétype de ces images, c'est le Verbe qui est auprès de Dieu, et qui, dans le principe, était un Dieu, parce qu'il était toujours demeurant auprès de Dieu, et qui n'aurait pas eu ce privilège (de la divinité) s'il n'avait été auprès de Dieu, ni ne serait resté un Dieu, s'il n'avait persisté dans la contemplation ininterrompue de la profondeur paternelle[4]. » Ce qui est plus étrange encore que ce langage, c'est la façon dont Origène s'en justifie auprès de ceux qui pouvaient en être scandalisés dans leur amour pour le Christ, et qui, en entendant dire qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, le Père, et qu'après lui il n'y a que des Dieux (et ils sont nombreux), qui ne le sont que par participation, pouvaient craindre de voir la gloire de Celui qui est au-dessus de toute créature rabaissée au même niveau que celle des autres qui obtiennent l'appellation de Dieux. « Outre cette différence et cette supériorité, dit-il, que le Dieu Verbe est le principe d'où les autres Dieux tirent leur divinité, il faut considérer que ce verbe, qui est en chacune des natures raisonnables, est dans le même rapport avec le Verbe qui était auprès de Dieu dès le principe, que le Dieu Verbe avec Dieu[5]. Ce que

[1] Τῆς θεότητος, comme on dit du vin ou du pain, et non τὴν θεότητα, comme s'il ne l'avait pas en soi tout entière.

[2] Ἀληθινὸς οὖν Θεὸς ὁ Θεός.

[3] Οἱ δὲ κατ' ἐκεῖνου μορφούμενοι θεοὶ, ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου.

[4] Ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν Θεόν ἐστι Λόγος, ὃς ἐν ἀρχῇ ἦν τῷ εἶναι πρὸς τὸν Θεὸν ἀεὶ μένων Θεὸς, οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἔσχηκὼς, εἰ μὴ πρὸς τὸν Θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας Θεὸς, εἰ μὴ παρέμεινε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους. (*In Joh.*, II, 2.)

[5] Ὁ γὰρ ἐν ἑκάστῳ λόγος τῶν λογικῶν τοῦτον τὸν λόγον ἔχει πρὸς τὸν ἐν ἀρχῇ λόγον πρὸς Θεὸν, ὄντα λόγον Θεὸν, ὃν ὁ Θεὸς λόγος πρὸς τὸν Θεόν. (*In Joh.*, II, 3.)

le Père, qui est Dieu en soi ou vrai Dieu, est à l'image et aux images de l'image, le Verbe l'est aux Verbes particuliers. L'un et l'autre ont le rang de principe ou de source; le Père, de source de la divinité; le Fils, de source de la raison[1]. » Il est plus que superflu, selon moi, de chercher des explications mitigées, ce que Bossuet appelle des dénouements théologiques, pour de pareils passages. On ne peut que les obscurcir et les dénaturer pour ranger Origène de gré ou de force sous une orthodoxie qui n'était pas née.

La vérité, c'est que la pensée d'Origène se meut dans deux directions tout opposées. Lorsqu'il ne suit que la logique et les idées où sa fervente piété l'inclinait, il va à l'égalité des personnes divines. Lorsqu'il s'en tient à la tradition qu'il interprète à l'aide de Philon, ou qu'il défend soit contre le parti de Noet ou de Sabellius, soit contre celui des Théodote et d'Artémon, soit enfin contre certains gnostiques qui tendaient à subordonner le Père au Fils, il recule devant les conséquences de sa piété et de la logique, et se jette à l'extrémité opposée.

Origène affirme, avec une égale force, que le Fils connaît tout ce que connaît le Père, et qu'il ne le connaît pas. « Le Fils unique est la Vérité, dit-il, car il comprend en soi avec pleine clarté la raison de tout ce qui est selon la volonté du Père... Si quelqu'un demande si le Fils sait tout ce que le Père connaît en raison de sa richesse, de sa sagesse et de sa science, et prétend, pour glorifier le Père, que le Fils ignore certaines choses que le Père seul connaît, parce que la science du Père égale les perceptions de l'inengendré : il faut savoir que notre Sauveur, par cela même qu'il est la Vérité, n'ignore rien de ce qui est vrai, et que, s'il est la vérité parfaite, il doit tout savoir : sans quoi la vérité serait défectueuse, puisqu'il serait privé de ces choses, qu'il ne connaît pas, selon quelques-uns, parce qu'elles se trouvent dans le Père seul : ou bien qu'on nous montre qu'il y a des choses connues qui ne rentrent pas dans la vérité,

[1] *Ὡς γὰρ αὐτοθεὸς καὶ ἀληθινὸς Θεὸς ὁ Πατὴρ πρὸς εἰκόνα καὶ εἰκόνας τῆς εἰκόνος, οὕτως ὁ αὐτὸς Λόγος πρὸς τὸν ἐν ἑκάστῳ λόγον.* (*In Joh.*, II, 3.)

mais qui soient au-dessus d'elle[1]. » Rien n'est plus décisif, ce semble, et lorsque Origène dit ailleurs qu'il n'y a pas une vérité pour les hommes, une pour les anges, une pour le Fils, une pour le Père, mais une seule et unique vérité[2], qui, vue à des degrés divers par les êtres raisonnables, existe substantiellement dans le Verbe, il semble bien que le Verbe est adéquat à toute vérité et, par conséquent, égal au Père sous le rapport de la connaissance. On croirait donc qu'il a pris parti sur la question qu'il pose dans le traité *Des Principes,* et qu'il pose en termes tels qu'il paraît admettre la solution contraire à celle de ses *Commentaires sur saint Jean :* « Si le Père, disait-il, comprend en soi toutes choses, et si le Fils fait partie de ce tout, il est évident que le Père le comprend aussi. Un autre demandera s'il est vrai que le Père n'est connu de lui-même que de la même manière qu'il est connu par le Fils, et, se rappelant ce qui est écrit : « Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi, » il soutiendra que cela est vrai en tout : de sorte que, sous le rapport aussi du penser, le Père est connu par lui-même plus complètement, plus clairement, plus parfaitement que par le Fils[3]. » Mais ce qu'il affirme si résolument dans le premier livre des *Commentaires sur saint Jean,* qui est à peu près de la même date que le traité *Des Principes,* il le met en doute dans le trente-deuxième livre, certainement postérieur à ce même traité : « Question audacieuse, dit-il, et peut-être au-dessus de notre portée, mais qu'il faut pourtant oser agiter! Je demande si, outre la gloire qu'il a dans le Fils, le Père ne peut pas en posséder une plus grande, étant glorifié en lui-même, lorsqu'il se tient dans la haute pensée de soi, connaissance et contemplation plus grande que celle qui est dans le Fils[4]. » Et lorsque nous entendons Origène répéter dans ce commentaire et ailleurs

(1) *In Joh.*, I, 27.

(2) *In Joh.*, II, 4.

(3) . . . *ὥστε καὶ ἐν τῷ νοεῖν ὁ Πατὴρ μειζόνως καὶ τραχυτέρως καὶ τελειοτέρως νοεῖται ὑφ' ἑαυτοῦ ἢ ὑπὸ τοῦ Υἱοῦ.* (*Περὶ Ἀρχῶν*, IV, 35.)

(4) . . . *Ἐν τῇ ἑαυτοῦ γινόμενος θεριωπῇ, ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ γνώσει καὶ τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ οὔσῃ μείζονι τῆς ἐν τῷ Υἱῷ θεωρίας.* (*In Joh.*, XXXII, 18.)

que, supérieur à l'Essence. Dieu ou le Père est supérieur à la Vérité et au Verbe en puissance et en dignité, nous devons convenir qu'il efface ou affaiblit considérablement les considérations qu'il tirait de la Vérité une et universelle.

De même pour la volonté : Origène paraît dire d'une manière absolue que la volonté de Dieu est dans la volonté du Fils, laquelle est inséparable et indistincte de la volonté du Père; de manière qu'il n'y a pas deux volontés, mais une volonté unique; ce qui a fait dire au Fils : « Moi et mon Père, nous sommes un [1]. » Appuyant encore davantage sur cette idée, il ajoute : « Toute la volonté du Père est faite par le Fils, lorsque le vouloir du Père se produisant dans le Fils fait tout ce que le vouloir du Père décide. Seul le Fils fait aboutir la volonté du Père : c'est pourquoi il est son image [2]. » Mais déjà les derniers mots de ce texte nous indiquent que les fortes paroles d'Origène pourraient bien n'avoir pas la même portée dans son esprit que dans le nôtre. Et pour peu qu'on lise quelques lignes encore, ce doute se trouve confirmé. « La volonté qui est dans le Fils est l'image de la volonté première, comme la divinité qui est en lui est l'image de la vraie divinité. » Et pour qu'on ne s'y trompe pas, Origène ajoute : « Image de la volonté du Père (le Christ) dit : « Pourquoi m'appelez-vous bon? [3] » nous ramenant à l'un des textes qui ont le plus dominé sa pensée sur cette question de l'égalité ou de l'inégalité des hypostases divines.

Même contradiction sur la puissance. Ici, le Fils est tout-puissant comme le Père; bien plus, le Père n'est tout-puissant que par le Fils [4]. C'est le Fils qui est créateur du monde, et sans lui Dieu serait resté en lui-même, et n'aurait pas exercé sa puissance. Le Fils est donc la puissance de Dieu ou la puissance

[1] *In Joh.*, XIII, 36.
[2] *In Joh.*, XIII, 36.
[3] *In Joh.*, XIII, 36.
[4] « Unam eamdemque omnipotentiam Patris et Filii esse. » (*De Principiis*, I, II, § 10.) — « Per Filium enim omnipotens est Pater. » (*Ibidem.*)

même (Αὐτοδύναμις). Là, au contraire, nous lisons : « Le principe par le moyen duquel (δι' οὗ) tout a été fait n'occupe jamais la première place (dans les Écritures), mais la seconde... Ainsi (dans cet endroit de Jean), si toutes ces choses ont été faites par le moyen du Verbe (διά), elles n'ont pas été faites par le Verbe (ὑπό), mais par celui qui est plus grand et plus puissant que le Verbe. Et qui est-ce, sinon le Père lui-même[1]? » Et lorsque Celse accuse les chrétiens de faire du Sauveur le Dieu suprême et de lui subordonner le Père : « Nous ne croyons rien de semblable, répond Origène, nous qui avons foi dans celui qui a dit : « Le Père qui m'a envoyé est plus grand que « moi... » Nous professons hautement que le Fils n'est pas plus puissant, mais moindre que le Père[2]. Et personne de nous n'est assez stupide pour dire que le Fils de l'homme est le Seigneur de Dieu. Mais lorsque nous considérons le Sauveur comme Dieu, en tant que Verbe, Sagesse, Justice, Vérité, alors nous disons qu'il a une puissance souveraine, bien entendu, sur toutes les choses qui lui sont soumises à ces titres, mais non pas sur Dieu et le Père qui a empire sur lui[3]. » C'est que le Fils, comme Origène le répète à satiété, n'est pas le Bien; il est simplement bon. Jamais Origène n'a varié sur ce point, et je crois que Ritter, en avançant qu'il a attribué au Fils le bien en propre, a forcé le sens de ce passage de Rufin, lequel pourrait bien d'ailleurs avoir ajouté au texte qu'il traduisait : « La sagesse de Dieu, qui est son Fils unique, est absolument invariable et immuable, et possède substantiellement en elle le bien, qui ne peut souffrir de déchet ni d'altération; et c'est pour cela que l'Écriture proclame sa gloire pure et immaculée[4]. » Relativement aux créatures, et en tant que le Fils est Dieu, le bien n'est pas en lui à l'état d'accident; il y existe essentiellement et substantiellement; mais, au regard du Père, le bien n'est dans

[1] *In Joh.*, II, 6.

[2] Οὐκ ἰσχυρότερον τοῦ Πατρὸς, ἀλλ' ὑποδεέστερον. (*Contre Celse*, VIII, 15.)

[3] Ἀλλ' οὐχὶ καὶ τοῦ κρατοῦντος αὐτὸν Πατρὸς καὶ Θεοῦ. (*Contre Celse*, VIII, 15.)

[4] *Des Principes*, I, ch. II, n° 10.

le Fils que communiqué et par participation, comme dans les créatures, quoique dans une excellence incomparable. Dieu seul ou le Père est le Bien en soi (*τὸ αὐτὸ Ἀγαθόν*). Aussi Origène ne craint-il pas d'écrire : « Obéissant au Sauveur, qui a dit : « Le « Père qui m'a envoyé est plus grand que moi », et qui, loin d'accepter le titre de bon au sens propre, véritable et absolu, le reporte avec reconnaissance au Père, en réprimandant celui qui voulait le glorifier outre mesure (*ὑπερδοξάζειν*), nous disons que le Sauveur et le Saint-Esprit sont au-dessus des êtres créés, non relativement, mais d'une supériorité infinie, surpassés eux-mêmes autant et plus par le Père qu'ils dépassent tous les autres êtres, même les plus grands[1]... Cependant, quoique le Fils l'emporte sur des natures si grandes et si parfaites (Trônes, Dominations, etc.) en essence, en dignité, en puissance, en divinité et en sagesse, il n'est en rien comparable au Père. Car il n'est que l'image de sa bonté, que l'éclat non de Dieu, mais de sa gloire et de sa lumière éternelle, qu'un rayon non du Père, mais de sa puissance[2]. »

Ces contradictions sont si profondes et si évidentes que nous avons peine à les concevoir dans un esprit à la fois si résolu et si sincère, et que les distinctions subtiles et vaines que les habitudes de son éducation grecque lui fournissaient parfois ne pouvaient suffire à les lui dissimuler. Sa pente naturelle est de glorifier le Fils, de lui accorder tout ce qui est dans le Père, moins la paternité, et de proclamer hautement que « toutes les choses qui sont en Dieu, comme il le dit dans une homélie, sont de même nature dans le Christ, qui est la Sagesse, la Puissance, la Justice, la Sainteté, la Prudence de Dieu[3] ». Le

(1) *Πάντων μὲν γεννητῶν ὑπερέχειν οὐ συγκρίσει, ἀλλ' ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ, φάμεν τὸν Σωτῆρα καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα ὑπερεχομένους τοσοῦτον ἢ καὶ πλέον ὑπὸ Πατρὸς ὅσῳ ὑπερέχει αὐτὸς καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα τῶν λοιπῶν, οὐ τυχόντων* (je mets *ὑπερεχομένους*, comme le demande le sens, à la place d'*ὑπερεχόμενον*, qui ne se rapporterait qu'au Saint-Esprit. (*In Joh.*, XIII, 25.)

(2) *In Joh.*, XIII, 25.

(3) *Πάντα γὰρ ὅσα ἐν τῷ Θεῷ, τοσαῦτα ἐν αὐτῷ (τῷ Χρισ7ῷ) ἐσ7ιν. Ὁ Χρισ7ὸς ἐσ7ιν ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ, αὐτὸς δύναμις Θεοῦ, αὐτὸς δικαιοσύνη Θεοῦ, αὐτὸς ἀπολύτρωσις, αὐτὸς ἁγιασμὸς, αὐτὸς φρόνησις τοῦ Θεοῦ.* (*In Hieremiam*, VIII, § 2.)

sentiment qui lui dictait ces paroles était, de plus, en parfait accord avec l'amour passionné des fidèles pour le Christ et avec tout le développement du christianisme depuis saint Paul, comme il l'était avec la logique. Comment se fait-il donc qu'il ait résisté à tant d'entraînements du dehors et du dedans, et que, lorsque tout semblait lui imposer l'égalité du Père et du Fils, la conclusion de ses longs travaux ait été la négation réitérée de cette égalité? Sa polémique contre les Noétiens et les Sabelliens, contre les Théodotiens et les Artémonites, contre les Valentiniens, pourrait expliquer quelques expressions excessives, comme il en échappe souvent dans la dispute; elle n'explique pas cette persistance à rejeter ce qui semblait lui être imposé par son cœur et par sa raison, non moins que par les sentiments de ses coreligionnaires et par le développement même de la théologie proprement chrétienne. Pour se rendre compte d'un tel phénomène, véritable énigme pour les théologiens ennemis ou défenseurs d'Origène, il faut se rappeler la puissance de la tradition sur les esprits même les plus hardis, et savoir comment est née et s'est développée l'idée du Médiateur ou du Fils.

Depuis le jour où les Israélites, de retour de l'exil, désormais tout entiers à la foi monothéiste et à l'étude de leurs livres sacrés, s'avisèrent de trouver les théophanies, comme les anthropomorphismes, indignes de la majesté de Jéhovah, jusqu'aux jours de la venue du Christ, l'idée d'un intermédiaire entre le Très-Haut et la création s'était de plus en plus implantée dans les croyances. Cette idée passa avec toute la tradition judaïque dans le christianisme, et elle y passa nécessairement avec le principe qu'elle supposait, savoir que le gouvernement temporel du monde est indigne de la grandeur incompréhensible de Dieu, tout en relevant étroitement de lui : ce qui implique que le médiateur entre l'Éternel et la créature, quelque divin, quelque parfait qu'il soit, est non seulement subordonné, mais encore inférieur par quelque côté à l'Être suprême. Autrement, il ne serait pas médiateur; car sa perfection ne lui permettrait pas de toucher, lui non plus, aux choses d'en bas, et l'abîme subsiste-

rait entre le ciel et la terre. Cette présupposition pesa longtemps sur la théologie chrétienne. C'est elle qui avait en grande partie suscité les théories gnostiques. Elle fit les hésitations et les contradictions d'Origène. Il pouvait bien dire et il proclamait plus fortement qu'aucun des Pères antérieurs qu'il n'y a rien dans la créature visible, ni dans la créature invisible, qui puisse être égalé, comparé au Fils de Dieu. Mais jamais il ne consentit à égaler le Fils à Dieu même.

Il écarte de même tout ce qui pourrait faire du Saint-Esprit une créature, et pourtant il le subordonne au Père et au Fils, sans jamais l'égaler à l'un ou à l'autre. Sa doctrine du Saint-Esprit est moins développée que celle du Verbe; aussi bien le sera-t-elle moins aussi dans les grands conciles du IVe siècle. Cependant il me paraît inexact de dire, comme on fait généralement, qu'il ne s'en est pas plus préoccupé que ses devanciers et que son maître Clément. Il aurait même dû, si toutes les discussions théologiques de son temps n'avaient pas été sur la nature du Fils, s'en occuper plus spécialement que de la doctrine des deux autres hypostases, parce qu'elle lui semblait appartenir plus particulièrement aux chrétiens. Car « tous ceux, dit-il, qui pensent, de quelque manière que ce soit, qu'il y a une providence, confessent qu'il y a un Dieu éternel qui a tout créé et ordonné, et le reconnaissent pour le Père de l'univers. Nous ne sommes pas non plus les seuls à déclarer, quoique cette croyance semble incroyable à beaucoup de philosophes grecs ou barbares, que Dieu a un Fils; car cette opinion a été celle de quelques grands esprits, lorsqu'ils ont confessé que tout a été créé, est gouverné par le Verbe de Dieu. Mais quant à l'être du Saint-Esprit, nul n'a pu le soupçonner, excepté ceux qui étudiaient la Loi et les prophètes et ceux qui font profession de croire au Christ[1]. » Cela suffirait, pour le dire en passant, à prouver combien sont vaines les opinions de Huet et de beaucoup d'autres, qui attribuent à l'amour excessif d'Origène pour

[1] *Des Principes*, I, ch. III, § 1.

Platon ses idées hétérodoxes sur la Trinité. Mais ne nous écartons pas.

Partout Origène fait le Saint-Esprit éternel, comme le Père et le Fils. « Quelques-uns, je le sais, dit-il, comprenant mal la nouveauté de l'Esprit, en ont conclu que le Saint-Esprit était nouveau, comme s'il n'avait pas existé auparavant (c'est-à-dire avant le christianisme) et comme s'il n'avait pas été connu des anciens; et ils ne s'aperçoivent pas qu'ils commettent un grave blasphème. Car le Saint-Esprit est dans la Loi, comme il est dans l'Évangile; il est avec le Père et le Fils; il est, il a été, il sera toujours avec le Père et le Fils. Il n'est donc pas nouveau; mais il renouvelle ceux qui viennent à la foi, en les ramenant de leurs anciens maux à une vie nouvelle et à l'observance nouvelle de la religion du Christ, et en les rendant spirituels, de charnels qu'ils étaient d'abord [1]. » Il s'exprime, je ne dirai pas plus fortement, mais plus philosophiquement dans le traité *Des Principes*, lorsqu'il exclut du Saint-Esprit toute idée du devenir ou du passage d'un état moins parfait à un plus parfait. « Il ne faut pas penser, écrit-il, que le Saint-Esprit connaisse par une révélation du Fils (analogue à celle par laquelle nous est révélé le Père). Si le Saint-Esprit ne connaît le Père que par une révélation du Fils, il passe donc de l'ignorance à la science; mais c'est une impiété tout ensemble et une folie d'attribuer l'ignorance au Saint-Esprit, quand on le confesse. Car on ne peut supposer qu'il était autre chose avant d'être le Saint-Esprit. Non, il n'est pas devenu le Saint-Esprit par une espèce de progrès, ignorant le Père avant d'être le Saint-Esprit, puis devenu l'Esprit-Saint après avoir reçu cette connaissance. Si cela était, il n'aurait jamais existé dans l'Unité de la Trinité, c'est-à-dire de Dieu, le Père immuable, et de son Fils. Il faut donc qu'il ait toujours été lui-même et par lui-même le Saint-Esprit [2]. »

De ce que le Saint-Esprit fait partie de la Trinité, et par conséquent est coéternel au Père et au Fils, cela suffirait pour

[1] *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, VI, 7.
[2] *Des Principes*, I, III, § 4.

conclure qu'il leur est consubstantiel, ou, si on le préfère, qu'il est de même nature et de même essence que les deux autres hypostases. Car Origène eût pu dire de lui, comme du Fils, qu'il est Dieu non par adoption et par grâce, mais par essence (*κατ' οὐσίαν*). Mais il n'est pas besoin de procéder par induction pour savoir ce qu'il a dû dire; il suffit pour cela de le citer. « Quand je vois, dit-il, une telle unité entre le Père et le Fils, il me semble que l'Esprit de Dieu et l'Esprit du Fils est une seule et même chose[1]. » Et ailleurs : « L'Esprit du Père est le même que l'Esprit du Christ, le même que l'Esprit-Saint[2]. — Puisqu'il y a l'Esprit de charité, le Dieu de charité ou, pour parler autrement, puisque Dieu même, triple et un, est charité, il faut entendre que c'est de la seule source de la divinité paternelle que procèdent et le Fils et le Saint-Esprit[3]. Il ne suffit pas aux chérubins de crier « Saint! » une fois, ni deux fois. Mais ils emploient le nombre parfait de la Trinité, pour manifester l'abondance de la sainteté de Dieu, laquelle n'est que la communauté trois fois répétée de la triple sainteté : sainteté du Père, sainteté du Fils, sainteté de l'Esprit[4]. Le vrai et unique bien est Dieu, de la bonté duquel le Fils est l'image, comme aussi le Saint-Esprit, qui est appelé bon. Mais ce bien unique, parce qu'il est en Dieu le Père, dans le Fils et dans le Saint-Esprit, l'apôtre l'appelle les biens (*evangelizantibus bona*). Il y en a qui prêchent le Père, le Fils et le Saint-Esprit, mais non point sincèrement et intégralement[5]. Ou bien ils séparent le Fils du Père, disant que le Père est d'une nature, et le Fils d'une autre, ou bien ils les confondent, comme si Dieu était un composé de trois Dieux, ou qu'il n'y eût là que la triple appel-

(1) *In Epist. ad Rom.*, VI, 13.

(2) *In Epist. ad Rom.*, VII, 1.

(3) *In Epist. ad Rom.*, IV, 9.

(4) « Non sufficit semel clamare « Sanctus », nec bis, sed perfectum Trinitatis numerum assumunt, ut multitudinem (*τὸ πλῆθος*) sanctitatis manifestent Dei, quæ est trinæ sanctitatis repetita communitas, sanctitatis Patris, sanctitatis Filii, sanctitatis Spiritus. (*Hom. in Isai.*, IV, 2.)

(5) « Sincere et integre. »

lation d'une même essence. Mais celui qui annonce les biens donnera leurs propriétés (*ἰδιώματα*) au Père, au Fils et au Saint-Esprit, en confessant qu'il n'y a point de diversité dans leur nature ou substance[1]. — Le Saint-Esprit est l'Esprit en soi (*αὐτὸ Πνεῦμα*), comme le Fils est le Fils ou le Verbe en soi (*Αὐτούιος, Αὐτόλογος*). Or, de même qu'il y a beaucoup de fils de Dieu, d'après cette parole de l'Écriture : « Je l'ai dit, vous êtes « tous des dieux et des fils du Très-Haut, » et qu'il n'y a pourtant par nature qu'un seul Fils, engendré par le Père, de même il y a beaucoup d'esprits, mais il n'y en a qu'un seul qui procède vraiment de Dieu lui-même, et qui donne aux autres la grâce de son nom et de sa sanctification[2]. »

Origène ne définit pas très nettement l'action du Saint-Esprit, et l'on pourrait croire, par moment, qu'elle est la même que celle du Fils. « S'il est écrit du Fils, dit-il, que personne ne connaît le Père que par le Fils, et ceux à qui il le révèle, il est écrit aussi de l'Esprit-Saint : « Dieu nous l'a révélé par son « Esprit; car l'esprit scrute toutes les profondeurs de Dieu. » Et ainsi il faut penser que, de même que le Fils, qui seul connaît le Père, le révèle à qui il veut; de même le Saint-Esprit, qui seul scrute les profondeurs de Dieu, révèle Dieu à qui il veut : car l'esprit souffle où il lui plaît[3]. » Cela n'offre pas une idée bien distincte. Origène a l'air de vouloir s'expliquer dans un passage de son *Commentaire sur saint Jean*, mais il ne tient pas ce qu'il promet : « Puisque nous en sommes sur ce passage où Dieu est glorifié par le Fils, il ne sera pas mal à propos, dit-il, de rechercher comment il est glorifié par le Saint-Esprit et par ceux qui ont eu ou qui ont la vision de la gloire du Seigneur. Je pense que le Fils est la splendeur de toute la gloire de Dieu, mais cependant que des rayons de cette splendeur totale se répandent sur le reste de la créature raisonnable[4]. » A moins

[1] *In Epist. ad Rom.*, VIII, 5.
[2] *In Epist. ad Rom.*, VII, 1.
[3] *Des Principes*, I, III, § 7.
[4] *In Joh.*, XXXIII, 18.

qu'Origène ne range, comme on l'en a quelquefois accusé, le Saint-Esprit parmi les créatures, il oublie de traiter la question qu'il vient de poser. Mais peut-être voici l'explication dans ce passage des *Principes* sur la transmission de la science de Dieu par le Fils et le Saint-Esprit : « Et ce que dit l'Esprit-Saint, il ne le dit pas de son propre fonds, mais d'après le Verbe de vérité et de sagesse, comme le déclare l'Évangile[1]. » L'Esprit-Saint, en effet, qui tient du Père son existence, tient sa science du Verbe. Car, si Origène le fait procéder, tantôt du Père, tantôt du Fils, il lui arrive aussi de le faire procéder de tous les deux ensemble.

Je ne sais s'il s'était expliqué davantage sur la nature et les fonctions de l'Esprit-Saint dans son *Commentaire sur la Genèse*, lorsqu'il interprétait les mots : « Et l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux. » Mais le passage des *Principes* où il résume sa pensée sur l'action des trois personnes divines, sans être aussi hétérodoxe qu'il paraît à l'empereur Justinien ou à celui qui a tenu la plume pour lui dans sa lettre à Ménas, doit paraître fort insuffisant. « Le Père, y est-il dit, contenant tout, embrasse tous les êtres, tirant de son propre fonds l'être qu'il leur communique[2] ; car il est Celui qui est. Inférieur au Père (ἐλάσσων), le Fils ne comprend que les substances purement rationnelles ; car il est le second après le Père. Moindre encore, le Saint-Esprit n'étend son action que sur les saints. En sorte que la puissance du Père est plus grande que celle du Fils et du Saint-Esprit, celle du Fils supérieure à celle du Saint-Esprit, et celle du Saint-Esprit à celle des autres êtres saints[3]. » Cette formule, en apparence si précise, n'est même pas exacte au point de vue du système d'Origène. Si l'on fait réflexion qu'il n'y a en réalité que des natures rationnelles (car toutes les autres n'ont qu'une apparence d'être qui doit un jour s'évanouir), et que toutes les natures rationnelles sont destinées à la sainteté, tout

[1] *Des Principes*, IV, 30. *In Joh.*, II, 6.
[2] Μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι.
[3] *Des Principes*, I, III, § 5.

cet échafaudage de paroles si industrieusement construit se détruit de lui-même, et l'action du Père, du Fils et du Saint-Esprit, relativement aux créatures, a juste la même extension. Aussi, à cette formule qu'on donne comme le dernier mot d'Origène sur la Trinité, j'en préfère de beaucoup une autre perdue dans la volumineuse et diffuse réfutation de Celse. Interprétant le verset de saint Paul : *Ex ipso, per ipsum, in ipso sunt omnia,* « l'apôtre, dit Origène, a signifié par ἐξ αὐτοῦ l'être de qui tous les autres tiennent leur existence (c'est le Père); par δι' αὐτοῦ, celui qui crée, conserve et gouverne tout (c'est le Fils); par εἰς αὐτόν celui qui est leur fin (c'est le Saint-Esprit)[1]. » Le partage du Père, c'est la création, en tant qu'il est le principe de l'être de toutes choses; celui du Fils, quoiqu'il soit créateur en ce sens que tout a été fait par son ministère, c'est le gouvernement des choses temporelles, ou ce qu'Origène appelle l'économie divine; celui du Saint-Esprit, c'est la sanctification, fin dernière de l'œuvre de la Trinité : de sorte que l'action une et diverse de Dieu est marquée dans ses trois moments principaux par les termes de Père (ἐξ αὐτοῦ), de Fils (δι' αὐτοῦ), de Saint-Esprit (εἰς αὐτόν).

Sans doute, la doctrine du Saint-Esprit, soit que l'on considère la nature de cette troisième hypostase, soit que l'on considère ses rapports avec les deux autres, est encore fort incomplète et fort vacillante, quoique beaucoup plus explicite que dans les prédécesseurs d'Origène. On ne voit pas pourtant ce qui a pu la faire condamner par ceux qui, comme saint Basile, se sont consacrés à la défense de l'Esprit et qui n'en savent pas beaucoup plus long que le Père alexandrin. Car Origène paraît très orthodoxe lorsqu'on s'en tient à ces définitions et termes très généraux. Mais il posait certaines questions qui montrent combien toute cette théologie était encore mal définie et peu nette dans son esprit, comme dans celui de ses contemporains.

« Il faut chercher, écrit-il dans son *Commentaire sur saint Jean,*

[1] *Contre Celse*, VI, 65.

puisque tout a été fait par le ministère du Verbe, si le Saint-Esprit n'a pas été aussi fait (*ἐγένετο*) par lui. Et, à mon jugement, si le Saint-Esprit a été fait (*γεννητόν*), et si l'on admet que tout a été fait par le Verbe, on doit nécessairement avouer que le Saint-Esprit a été fait par lui et que le Verbe lui est antérieur quant à l'existence [1]. Si l'on ne veut pas que le Saint-Esprit ait été fait par le Christ, il s'ensuit qu'on doit dire qu'il est inengendré [2], en se conformant à ce qui est écrit dans cet évangile (de Jean). Outre ces deux hypothèses, celle qui veut qu'il ait été fait par le Verbe et celle qu'il est inengendré, on peut en faire une troisième, c'est que le Saint-Esprit n'a pas d'essence (de personnalité) propre distincte de celle du Père et du Fils [3]. Mais peut-être, en y faisant attention, pourrait-on penser que le Fils plutôt n'est pas distinct du Père, parce que le Fils a les mêmes attributs que le Père [4], tandis que la distinction du Saint-Esprit est manifestement énoncée par ces paroles : « Celui « qui blasphème contre le Fils, sa malédiction lui sera remise; « mais celui qui blasphème contre le Saint-Esprit n'aura de « pardon dans ce siècle ni dans l'autre [5]. »

On aurait tort, sans doute, de prendre ces questions ou ces hypothèses pour les opinions d'Origène. Mais n'est-ce pas trop que de les énoncer comme possibles, au lieu de les rejeter avec indignation et mépris? Et comprend-on un fidèle sincère et fervent les posant sérieusement et comme si elles méritaient d'être discutées, dans le cas où la doctrine et la tradition auraient fourni la moindre réponse un peu précise sur cette question du Saint-Esprit? La réponse d'Origène à de pareilles suppositions n'est pas moins étonnante que les hypothèses elles-mêmes. « Quant à nous (qui, nous? est-ce simplement Origène et quelques

[1] ... *ὅτι τὸ Ἅγιον Πνεῦμα διὰ τοῦ Λόγου ἐγένετο, πρεσβυτέρου παρ' αὐτῷ τοῦ Λόγου τυγχάνοντος.* (*In Joh.*, II, 6.)

[2] *Ἀγέννητον*, mot consacré au Père. (*In Joh.*, II, 6.)

[3] *Μηδὲ οὐσίαν τινὰ ὑφεστάναι ἑτεραν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος παρὰ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν.* (*In Joh.*, II, 6.)

[4] *Τῷ τὸ αὐτὸ αὐτῷ τυγχάνειν τῷ Πατρί.* (*In Joh.*, II, 6.)

[5] *In Joh.*, II, 6.

croyants, ou l'Église?), persuadés qu'il y a trois hypostases : le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et croyant de foi (πιστεύοντες) qu'il n'y a d'inengendré que le Père, nous admettons et approuvons comme une croyance vraie et plus pieuse (εὐσεβέστερον) que, toutes choses ayant été faites par le ministère du Verbe, le Saint-Esprit a plus de dignité que le reste et est d'un rang supérieur à tout ce qui a été fait par Dieu par l'intermédiaire du Christ[1]. Et peut-être, s'il n'est pas appelé le Fils en soi de Dieu (Αὐτούιος), c'est que le Fils (Μονογενής) est, dans le principe, le seul Fils de Dieu par nature, duquel il semble que le Saint-Esprit ait besoin, l'hypostase du Fils lui procurant, par participation, et l'être, et la sagesse, et la justice, et tout ce que l'on doit concevoir d'après les notions idéales du Christ plus haut énoncées[2]. Je pense (οἶμαι, ce n'est donc qu'une opinion, il ne peut pas l'assurer comme dogme) que le Saint-Esprit est pour ainsi dire la matière des grâces de Dieu, accordées à ceux qui sont sanctifiés par lui et par ses communications, la matière des grâces étant opérée par le Père, administrée par le Christ et réalisée substantiellement dans le Saint-Esprit[3]. »

Que d'hésitations! que d'embarras! que d'obscurités! Et, comme pour redoubler les perplexités de ses lecteurs, Origène se jette dans des difficultés subtiles et secondaires, dont il se débrouille tant bien que mal. Le Saint-Esprit n'est-il pas mis au-dessus du Fils, et par Isaïe, qui écrit : « Le Seigneur et son Saint-Esprit *m'ont* envoyé[4], » et par l'Évangile, qui dit que les péchés contre le Fils seront remis, mais qu'il n'y a pas de rémission pour les péchés contre l'Esprit? » Enfin, pour com-

[1] Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα πάντων τιμιώτερον καὶ τάξει πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων. (*In Joh.*, II, 6.)

[2] Μόνου τοῦ Μονογενοῦς Υἱοῦ ἀρχῆθεν τυγχάνοντος, οὗ χρήζειν ἔοικε τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, διακονοῦντος αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει οὐ μόνον εἰς τὸ εἶναι, ἀλλὰ καὶ σοφὸν εἶναι, καὶ λογικὸν καὶ δίκαιον καὶ πᾶν ὁτιποτοῦν χρὴ αὐτὸ νοεῖν τυγχάνειν, κατὰ μετοχὴν τῶν προειρημένων ἡμῖν Χριστοῦ ἐπινοιῶν. (*In Joh.*, II, 6.)

[3] Τῆς εἰρημένης τῶν χαρισμάτων ὕλης ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ Πατρὸς, διακονουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ὑφεστώσης δὲ κατὰ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. (*In Joh.*, II, 6.)

[4] Le texte porte *m'a* : et, en effet, le Seigneur et le Saint-Esprit ne sont qu'un.

pléter l'imbroglio, toute la discussion sur le Saint-Esprit se termine par cette déclaration singulière, qui nous ramène à la première question : « Si j'ai longuement insisté sur ces considérations, c'est que je voulais voir clairement et distinctement comment le Saint-Esprit a *été fait par le Verbe*, étant *une des choses moindres que celui qui les a faites*[1]. » Certes, je ne saurais prendre ces mots à la lettre et les donner pour l'opinion d'Origène. Il est constant, au contraire, qu'en admettant pleinement le dogme mystérieux de la Trinité, de cette Trinité qu'il adore avec non moins de ferveur et d'enthousiasme qu'un siècle plus tard saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, il fait tout son effort pour en écarter toute notion qui rappelle le créé, le γενητόν. Mais qu'il était difficile, lorsque l'on quittait l'idée de Dieu même ou du Père pour considérer les deux autres personnes divines, de ne pas laisser pénétrer le *devenir* dans la Trinité, et de ne pas tomber sans cesse dans les termes et les représentations qui rapprochaient le Fils et le Saint-Esprit des créatures!

Cependant le dogme trinitaire, jusqu'alors très peu explicite et très peu développé, était en progrès; et les deux Pères alexandrins, Clément et Origène, ce dernier surtout, sont peut-être, de tous les écrivains ecclésiastiques, ceux qui ont le plus fait pour le définir. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer ce que les trois personnes divines sont devenues dans leurs écrits avec ce qu'elles étaient dans Philon. Nous n'avons pas à faire un mérite aux deux philosophes chrétiens de n'admettre qu'une Trinité, tandis qu'on pourrait échafauder Triade sur Triade dans les données de Philon : depuis près de deux siècles, l'Église, en se fondant sur la doxologie du baptême[2], résistait à ce polythéisme d'une nouvelle espèce, représenté par les sectes gnostiques, sans cesse renaissantes. Mais si Philon, grâce aux

[1] Ταῦτα δ' ἐπιπολὺ ἐξήλασται σαφέστερον ἰδεῖν βουλομένοις πῶς, εἰ πάντα δι' αὐτοῦ (τοῦ Λόγου) ἐγένετο, καὶ τὸ Πνεῦμα διὰ τοῦ Λόγου ἐγένετο, ἓν τῶν πάντων τύγχανον ὑποδεέστερον τοῦ δι' οὗ ἐγένετο νοούμενον. (*In Joh.*, II, 6.)

[2] Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

instincts et aux traditions de sa race, tient fermement à la croyance en un seul Dieu, il me paraît que sa Trinité ou ses Trinités étaient assez compromettantes pour cette unité si chère à l'Israélite, précisément parce que les hypostases qui les composaient étaient trop mal définies. Clément et Origène, qui croyaient le suivre et qui, en effet, lui ont tant emprunté, aussi bien dans la doctrine que dans l'exégèse, se séparent, en ce point, profondément de lui. Là encore ils étaient soutenus par le sentiment général de leur Église, non moins attachée à l'Unité qu'à la Trinité; mais autre chose est une espèce de formulaire, autre chose une doctrine. Lorsque Théophile, Tertullien, Irénée, Justin, parlent de la distinction dans l'Unité, de l'Unité dans la distinction et dans la hiérarchie, ils semblent parler par avance le langage des Pères de Nicée. Mais, viennent-ils à sortir de ce formulaire général, on voit aussitôt paraître le Λόγος προφορικός ou le *Verbum prolatum*, fort différent du Verbe éternel de nos Alexandrins, et qui n'allait pas à moins qu'à déchirer et rompre l'unité divine. Avec Clément et Origène, nous sommes assurés de n'avoir plus une formule verbale, que chacun peut entendre à sa guise en y mettant les idées les plus contradictoires, mais une ébauche véritable de doctrine plus ou moins explicite et conséquente avec elle-même. Par là ils sont aussi supérieurs aux Pères qui les avaient précédés qu'à Philon. Ils avaient peu à faire pour développer la notion de Dieu ou du Père considéré en lui-même. Ils se contentent, comme Justin et Théophile, de répéter le Juif alexandrin : c'est au point que l'on pourrait citer de l'Origène ou du Clément pour du Philon, et réciproquement, sans qu'il fût possible à l'esprit le plus perspicace de distinguer l'un de l'autre, au moins quant aux idées. Mais si l'on considère le Père non plus en lui-même, mais dans ses rapports avec les deux autres termes de la Trinité, il n'y a plus que des différences. Pour commencer par le Verbe, la seule personne ou hypostase dont Philon parle expressément, on voit bien qu'il est un être divin pour lui. Mais est-il Dieu? Est-il seulement le premier-né de la création et, pour parler sans

équivoque, la première des créatures? S'il est Dieu, est-il un second Dieu ou ne fait-il qu'un avec le Père quant à la nature et à la substance? Toutes questions capitales qui demeurent flottantes dans l'exposition, sinon dans l'esprit du savant juif. Elles sont, au contraire, fermement résolues par les deux Pères de l'Église et avec autant de précision et de clarté que le comportent de pareilles matières. La doctrine du Verbe, sauf les rapports avec le Père, paraît identique dans les trois écrivains. Mêmes noms, mêmes formules, tant qu'il n'est question que du Verbe en lui-même, et non du Verbe incarné ou susceptible de l'être. Pourtant, si l'on y regarde de près, la théorie du Verbe a plus de généralité dans Origène et dans Clément. L'identification du Verbe avec l'homme, qui n'est vraie, pour les philosophes chrétiens, que *οἰκονομικῶς*, selon les économies ou les dispensations de la Providence, est, pour Philon, complète et absolue : pour lui, c'est dans l'homme idéal et par l'homme idéal qu'existent tant le monde intelligible que le monde réel, tandis que, pour les chrétiens, le monde intelligible n'existe que dans le Verbe et le monde réel que par le Verbe, type non pas seulement de l'humanité, mais de toute la nature raisonnable. A plus forte raison n'auraient-ils pas identifié le Verbe avec Israël. Je sais qu'on peut donner à ce dernier terme un sens mystique qui paraît en augmenter l'extension. Mais, au fond, Philon réduit toute nature raisonnable à l'humanité, et, malgré le cosmopolitisme qu'il prend aux stoïciens pour le prêter à Moïse, l'humanité au peuple élu. Les chrétiens ne pouvaient admettre ni l'une ni l'autre de ces réductions. Je pourrais signaler d'autres différences non moins graves : elles se retrouveront au sujet de la cosmologie des trois écrivains.

Que si maintenant on compare Clément et Origène, il faut dire d'abord que le spiritualisme de celui-ci, sans être plus réel, est philosophiquement plus accusé que le spiritualisme de celui-là, dans la théologie comme dans le reste de leurs spéculations. S'il est vrai que Clément, comme l'avance Ritter, a une connaissance plus étendue de Platon qu'Origène, il ne me pa-

raît pas prouvé qu'il ait reçu du spiritualisme platonicien une impression aussi profonde; citer du Platon, ce n'est pas toujours platoniser. Sans connaître probablement Tertullien, mais averti par les grossières idées de Méliton sur la substance divine, Origène a senti qu'il ne suffisait pas de parler çà et là des idées au point de vue platonicien, de la νόησις ou de l'intellection pure, du monde intelligible opposé au monde sensible, et de déclarer que Dieu était purement intelligible, ou plutôt le seul être qui exclut absolument toute représentation des sens et de l'imagination. Il a essayé de démontrer l'immatérialité de Dieu; et, non content d'une démonstration en quelque sorte négative, par laquelle on apprend ce que Dieu n'est pas et non ce qu'il est, il s'est efforcé de donner au moins quelque idée de sa nature, en recourant fréquemment aux phénomènes de conscience, sans se laisser arrêter par la crainte et le scrupule chimériques, qu'on rencontre dans beaucoup de Pères de l'Église avant lui et même après lui, de dégrader Dieu en le faisant de même nature que l'homme. Dieu n'est pas seulement immatériel pour lui; il est tout spirituel, ou quelque chose d'analogue et de supérieur tout ensemble à l'esprit. On éprouve toujours quelque inquiétude en lisant Clément, lorsqu'on le voit employer si fréquemment le vocabulaire stoïcien. On ne ressent plus cette gêne à la lecture d'Origène, qui ne fait pas cependant un moindre abus des termes du Portique, parce que l'on sait qu'il ne faut pas les prendre à la lettre, et que tout sens matérialiste en doit être écarté. C'est la différence profonde qui sépare le maître et le disciple.

Il y en a pourtant une autre non moins grave. Origène appuie beaucoup moins, est beaucoup plus réservé que Clément sur l'incompréhensibilité divine au sens où on l'entendait alors, et plût à Dieu qu'il eût complètement rejeté cette imagination orientale ou qu'il eût étendu l'incompréhensibilité au Fils et à l'Esprit comme au Père, auquel elle semblait uniquement réservée! Car, autrement, elle ne pouvait avoir d'autre conséquence, pour un esprit rigoureux, que l'inégalité des personnes

divines, c'est-à-dire, au fond, que la destruction de l'unité de Dieu.

D'ailleurs Origène ne fait que répéter, développer sur la Trinité les idées de son devancier, si ce n'est qu'il a dessiné les premiers linéaments de la théorie du Saint-Esprit, dont Clément avait simplement prononcé le nom. Mais, en développant la doctrine de la Trinité, il a été se heurter, par cela seul qu'il était plus explicite, à des écueils qu'on ne soupçonne pas dans l'exposition à bâtons rompus de son maître. Il n'a pas altéré, faussé l'enseignement qu'il avait reçu; mais en l'expliquant avec plus de suite et de rigueur, il en a mis au jour les dangers cachés. Plus le Christ, qu'on me passe cette expression, devenait Dieu, par son identification avec le Verbe et par celle du Verbe avec Dieu, c'est-à-dire plus il attirait à lui les perfections jusqu'alors réservées au Père, plus l'idée du médiateur, telle qu'elle était résultée des scrupules sur la nature incompréhensible de Dieu, engendrait de contradictions, qui rejaillissaient jusqu'au sein de la divinité elle-même. Si toute communication, à moins d'un médiateur, était coupée entre Dieu et l'homme, entre le Créateur et la création, parce que Dieu était incompréhensible et incommunicable en raison de sa perfection, c'était une nécessité que le médiateur fût moindre que l'être incompréhensible; et, dès que ce médiateur était Dieu et non plus un être céleste, simplement supérieur à l'humanité et au monde, le plus et le moins, l'inégalité entrait dans la nature ou la substance divine[1]. Huet, avec tous ceux qui l'ont précédé ou suivi dans cette accusation, se trompe en attribuant à l'influence du platonisme ce qu'il appelle *larvam Origenianæ Trinitatis*. Ni Platon,

[1] Les mots de la traduction de Rufin : «Uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur (Deus)» ne doivent pas embarrasser. Ils ne s'appliquent à Dieu qu'en tant que Père. Quant à ceux-ci : «Porro autem nihil in Trinitate majus minusve dicendum est», on a la ressource de dire, avec Ritter, d'après Schnitzer, qu'ils sont une addition de Rufin. Mais ils seraient d'Origène, que cela ne me troublerait pas dans mes conclusions. Je cherche ce qu'Origène a dit le plus souvent et ce qu'il a dû dire d'après ses principes, non ce qu'il a dit en passant et en se contredisant.

chez lequel on en est encore à chercher la Trinité, ni les néoplatoniciens, dans lesquels cette Trinité se trouve en effet, mais qui n'étaient pas encore nés, n'ont rien à voir dans cette doctrine d'Origène. On ne peut même pas dire qu'il en soit lui-même l'auteur. Esprit pénétrant et logique, il n'a fait que voir et montrer ce qui était au fond des croyances traditionnelles. Par là, je l'avoue, il laissait la théologie trinitaire dans un état violent et aigu qui ne pouvait durer; mais c'est précisément ce qui la fit sortir enfin de l'équivoque et des contradictions. L'inégalité des hypostases ne pouvait conduire qu'à l'une de ces deux choses : ou bien l'on reviendrait à quelque système analogue au polythéisme, à la fois fantastique et abstrait, des gnostiques; ce qui n'était guère probable, vu le décri et la défaveur qu'une longue lutte avait jetés sur les imaginations extravagantes de la gnose orientale; ou bien on supprimerait franchement ou sournoisement la divinité du Christ. Mais cette divinité était déjà tellement enracinée dans la piété des fidèles et, grâce à l'école chrétienne d'Alexandrie, elle avait fait de tels progrès dans la doctrine, que les Sabellius ou les Arius n'avaient que peu de chances de réussir. Clément et Origène avaient fortement établi la coéternité et la consubstantialité des trois hypostases ou personnes. Les Pères du IVe siècle n'eurent qu'à recueillir leur enseignement sur ces deux points; mais, rompant avec les derniers restes de la tradition judæo-chrétienne, à la coéternité et à la consubstantialité des hypostases divines, ils ajoutèrent l'égalité; et ainsi fut achevée l'œuvre des Pères alexandrins, qui n'avaient pas su tirer la dernière conséquence de leurs travaux, je veux dire une doctrine qui appartient en propre au christianisme, et qui n'a de commun que le nom avec les autres doctrines trinitaires, soit de l'Inde, soit du monde gréco-oriental.

COSMOLOGIE.

La théologie d'Origène, comme celle de Clément et de Philon, n'est complète que par sa cosmologie. Il ne suffit pas de parler abstraitement de Dieu et des vertus ou hypostases dans lesquelles sa substance se développe et se traduit, pour faire entendre pleinement ce qu'on en pense. Il faut encore expliquer l'idée qu'on se fait de son action sur le monde et de ses rapports avec le monde. Là s'accuse nettement la pensée du théologien, toujours difficile à définir en elle-même. On y voit clairement s'il est unitaire ou dualiste, et, dans le premier cas, s'il tient pour la doctrine de l'émanation ou pour celle de la création. Or, quelque bizarre et arbitraire que paraisse la cosmologie d'Origène, il a, selon moi, un incontestable avantage sur Philon et sur Clément : c'est que, non seulement il n'admet qu'une seule substance éternelle, mais encore que son Dieu est décidément un Dieu créateur dans le sens le plus strict du mot.

Lorsqu'on interroge, sur la production du monde, les ouvrages de Philon, et particulièrement son traité *Sur le premier chapitre de la Genèse,* ils nous livrent au moins deux réponses à cette question. Tantôt Dieu seul existe, et rien n'existe que par lui; tantôt la matière subsiste à côté du *Démiurge* qui l'organise. Nous verrons tout à l'heure si ces réponses ne doivent pas elles-mêmes se dédoubler chacune en deux autres, parfaitement distinctes et que l'imagination syncrétiste de Philon confond continuellement. Juif de race et de croyance, Grec par la culture intellectuelle, et de plus pénétré de traditions ou d'idées qui n'appartiennent ni à l'un ni à l'autre peuple, et qui venaient

d'on ne sait quelle contrée de l'Orient. Philon mêle sans cesse les idées les plus opposées. C'est cet écheveau qu'il s'agit de débrouiller.

Dieu est la cause première du monde; c'est de lui et par lui que tout vient à l'existence, mais par l'intermédiaire du Verbe qui lui sert d'organe ou d'instrument[1]. On pourrait déjà se demander si le Verbe, le premier-né de la création, n'est pas simplement la première des créatures, et par conséquent s'il a pu servir d'instrument à la production du γιγνόμενον. Mais ce serait être trop exigeant avec Philon. Dieu donc, étant le bien même, a fait le monde uniquement parce qu'il est bon, et que sa bonté se plaît à répandre ses dons et ses largesses[2]. Il lui suffit de vouloir que les choses soient, et les choses sont aussitôt: il ne pense rien qui ne s'accomplisse, ou plutôt ses pensées sont des œuvres. Mais quoique sa volonté soit la cause principale et première de ce qui est, Dieu, en raison de la perfection incompréhensible et ineffable de son être, ne pouvait être en communication directe avec le monde. Philon interpose donc entre Dieu et la créature le Verbe, par l'intermédiaire duquel toutes choses ont été réalisées[3]. A ne considérer que ces textes et d'autres analogues, on croirait que l'être des choses vient tout entier de la volonté de Dieu, et que la genèse du monde est une création véritable.

Mais ce n'est qu'une apparence, et si Philon n'expose pas formellement la doctrine de l'émanation[4], la plupart des textes, qui ne sont pas purement et simplement des réminiscences de la philosophie grecque, vont directement à cette doctrine. En

[1] Τί οὖν ἐστι δημιουργὸς, πλὴν τὸ αἴτιον ὑφ' οὗ... ὁ Θεὸς αἴτιον, οὐκ ὄργανον, τὸ δὲ γιγνόμενον δι' ὀργάνου, ὑπὸ δε αἰτίου πάντως γίγνεται. (*Cherubim*, ch. xxxv.)

[2] Διὰ τί οὖν ἐποίει τὰ μὴ ὄντα; Ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλόδωρος ἦν. (*Leg. all.*, I, 3.)

[3] Λόγος δ' ἐστὶν εἰκὼν Θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο. (*De Monarchia*, II, ch. v.)

[4] Ritter force la vérité, selon moi, lorsqu'il écrit : «Philon professe ouvertement cette doctrine.» Dans la confusion des idées de Philon, il n'y a pas de doctrine à proprement parler, il n'y a que des tendances.

réalité, l'action divine n'est pas une action volontaire. « Si Dieu ne cesse de produire, c'est que, de même que le propre du feu est de brûler, et le propre de la neige de refroidir, le propre de Dieu est de produire [1]. » La création est une sorte de fulguration qui donne naissance au monde intelligible et, de proche en proche, au monde sensible. « Dieu est la lumière archétype qui ne s'éclaire pas seulement elle-même, mais qui répand des milliers de rayons, lesquels forment le monde supra-sensible de ses puissances [2]. » Ces comparaisons du feu, de la neige, de la lumière, conduisent toutes à l'idée d'une action non volontaire, mais nécessaire et naturelle, par laquelle Dieu développe ses puissances ou les laisse échapper de son sein, sans qu'il survienne en lui le moindre changement. Les puissances de Dieu, en tant qu'elles émanent de lui, sont au-dessous de Dieu même : elles semblent donc le premier degré d'une échelle descendante de l'être. Le Verbe, en effet, la plus haute de toutes, n'est que l'image, que l'ombre de Dieu [3], et de même que Dieu est l'exemplaire de cette image, de même le Verbe devient l'exemplaire d'autres images moins parfaites, dont l'homme fait partie [4]; ou, pour reprendre une comparaison employée plus haut, comme Dieu est une lumière rayonnante, les puissances qui sont autour de lui réfléchissent sans cesse cette étincelante lumière [5]. Il est constant que, le Verbe étant l'idée suprême et la plus haute puissance de Dieu, Philon devait admettre des puissances ou idées subordonnées qui étaient au Verbe ce qu'il était lui-même à Dieu. Le Verbe était donc à la lettre, pour lui, le premier des archanges ou le prince des vertus célestes; et ces

[1] Παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ Θεὸς, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ Θεοῦ τὸ ποιεῖν. (*Leg. all.*, I, 3.)

[2] Αὐτὸς δὲ ὢν ἀρχέτυπος αὐγὴ μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει, ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητὴ, νοηταὶ δ' αἱ ἅπασαι. (*De Somniis*, I, ch. XIX.)

[3] Σκιὰ Θεοῦ δὲ ὁ Λόγος αὐτοῦ ἐστιν. (*All. de la Loi*, III, 31.)

[4] Ὥσπερ γὰρ ὁ Θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, ἣν σκιὰν νυνὶ κέκληκεν, οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίγνεται παράδειγμα. (*All. de la Loi*, III, 31.)

[5] Δυνάμεις αἱ περὶ αὐτὸν οὖσαι λαμπρότατον φῶς ἀνασταπλουσιν. (*Quod Deus immutabilis*, XVII.)

vertus, ces archanges avaient au-dessous d'eux d'autres vertus ou des anges de moins en moins parfaits, images ou ombres des puissances immédiatement supérieures : de sorte que les êtres formaient une série analogue à celle des idées générales, allant de Dieu, qui était le genre suprême, au Verbe, qui venait en second et, de proche en proche, aux verbes particuliers ou aux anges, qui étaient les plus basses espèces dans le monde divin. Si Philon, au lieu de juxtaposer des idées incohérentes qui lui venaient des quatre points de l'horizon philosophique et religieux, avait su construire un système conséquent, il ne se serait pas arrêté au monde intelligible ou plutôt aux astres dans lesquels il loge des anges, sans expliquer d'où provient la matière de leurs corps brillants; mais, comme firent plus tard les gnostiques, il serait descendu de dégradation en dégradation, de chute en chute, jusqu'à la matière qui est aux dernières limites de l'être, confinant à l'être et au néant.

Se souvenant enfin qu'il s'est proposé d'expliquer la Genèse, c'est-à-dire la production du monde réel et non d'un monde purement idéal, il fait intervenir un nouveau principe : « La cause du monde, dit-il, est Dieu, qui l'a fait; sa matière, les quatre éléments dont il a été composé; l'instrument de sa production, le Verbe divin qui l'a organisé[1]. » Voilà donc la matière ayant une existence propre, éternelle comme Dieu. Mais la solution n'est pas aussi simple qu'elle semble à Philon. Les stoïciens entendaient par la matière une chose, et Platon une autre. Philon se hâte de mêler les deux points de vue. « Moïse, dit-il, s'élevant du premier coup au faîte de la philosophie et instruit par les oracles divins des principes élémentaires de la nature, reconnaît qu'il y a nécessairement dans les êtres la cause efficiente et un principe passif[2]; que la cause efficiente est la Rai-

[1] *Εὑρήσεις αἴτιον μὲν αὐτοῦ (τοῦ κόσμου) τὸν Θεὸν, ὑφ' οὗ γέγονεν, ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δὲ Λόγον Θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη.* (*Cherubim*, ch. xxxv.)

[2] *Ἔγνω δὴ ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν ἐν τοῖς οὖσιν τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητικόν.* (*De mundi opificio*, ch. II.)

son universelle, pure de tout mélange, supérieure à la vertu, à la science, même au bien; que le principe passif est quelque chose d'inanimé, incapable de se donner à soi-même le mouvement[1], mais qui reçoit de la Raison le mouvement, la forme et la vie, et qui, ainsi transformé, devient l'œuvre si parfaite qu'on nomme le monde. » Mais Philon ne s'aperçoit pas que ce δραστήριον et ce παθητικόν, ou, pour employer un langage plus moderne, cette *nature naturante* et cette *nature naturée*, ne sont, dans le stoïcisme, qu'un seul et même principe, et que, sans le vouloir, il place la matière en Dieu. C'est en suivant la même direction qu'il fait du Verbe l'âme du monde, qui, « du commencement au milieu, du milieu aux extrémités, relie et resserre toutes les parties de l'univers[2]. » Alors il n'est pas dualiste, comme on le dit, avec toute la philosophie grecque; mais il donne aveuglément dans le panthéisme matérialiste des stoïciens. Toutefois, c'est l'auteur du *Timée* qu'il suit le plus souvent, lorsqu'il parle de la matière, et qu'il la représente comme une force aveugle et violente, agitée d'un mouvement désordonné, que le Verbe soumet à l'ordre et à la mesure. Bien qu'il appelle ce monde-ci le Fils de Dieu, exactement comme le Verbe, la matière lui paraît incapable de se prêter entièrement aux ordres du bien et de la raison, au point qu'il la considère comme limitant la puissance et la bienfaisance de Dieu par son incapacité à recevoir ses dons[3]. Elle est donc pour lui la cause du mal, lequel, chassé du monde divin, a fixé sa demeure dans ce monde sublunaire, où il abonde. Or toutes ces idées sont plus ou moins fidèlement empruntées au *Timée*, et le *Timée*, pris à la lettre, suppose incontestablement l'existence propre et l'éternité de la matière.

Voilà donc au moins quatre réponses au problème de la genèse des choses, et ces réponses influent plus ou moins sur l'idée qu'on doit se faire de Dieu et de son action sur le monde.

(1) Ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ. (*De mundi opificio*, ch. II.)
(2) Fragment conservé par Eusèbe. (*Prép. évang.*, liv. VII, ch. XIII.)
(3) *Quod Deus immutabilis*, ch. XVII.

Mais, quelles que soient les spéculations de Philon à ce sujet, il y mêle la théorie platonicienne des idées, qu'il déforme, en considérant les idées comme des êtres réels et vivants [1]. Rien de plus antiphilosophique qu'une pareille imagination. Si les idées n'existent et ne subsistent que dans le Verbe de Dieu, elles ne sont que des êtres de raison ou de pures possibilités. Si elles sont réalisées, on ne voit pas comment elles peuvent être dans le Verbe. Philon ne trouve là aucune difficulté, il continue à les appeler des intelligibles, et il en fait tout autre chose que de purs idéaux. « Il faut savoir, dit-il, que le lieu divin, le pays sacré est tout plein de verbes incorporels; or ces verbes sont des âmes immortelles [2]. » Je ne m'arrêterais pas à cette fantaisie du Juif alexandrin, si elle n'avait eu une influence considérable sur une partie de la cosmologie d'Origène. Sans relever ce qu'il y a de bizarre et de peu intelligible à transformer en êtres réels et animés, puisque les verbes sont des âmes, l'idée du ciel, celle de la terre, celle de l'air, celle même du vide [3], voyons comment Philon interprète la création des êtres organisés. Se fondant sur un non-sens des Septante, « n'est-il pas manifeste, dit Philon, que Moïse mentionne les idées incorporelles et intelligibles, qui sont devenues comme le sceau d'un cachet pour les choses sensibles? Car avant que la terre eût poussé de la verdure, il dit que la verdure en soi existait dans la nature des choses, et qu'avant qu'il y eût de l'herbe dans les champs, il y avait l'herbe invisible [4] : et il fait sous-entendre

[1] Platon les appelle *τὰ ὄντως ὄντα*, mais il ne les a jamais considérées comme des êtres doués d'âme.

[2] *Εἰδέναι δὲ νῦν προσήκει ὅτι ὁ θεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα πλήρης ἀσωμάτων ἐστὶ λόγων· ψυχαὶ δέ εἰσιν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι.* (*De Somniis*, I, 21.)

[3] *Πρῶτον μὲν... ἐποίει οὐρανὸν ἀσώματον, καὶ γῆν ἀόρατον καὶ ἀέρος ἰδέαν καὶ κένου.* (*De mundi opif.*, ch. VIII.)

[4] *Ἆρα οὐκ ἐμφανῶς τὰς ἀσωμάτους καὶ νοητὰς ἰδέας παρίστησιν, ἃς τῶν αἰσθητῶν ἀποτελεσμάτων σφραγίδας εἶναι συμβέβηκε; Πρὶν γὰρ χλοῆσαι τὴν γῆν, αὐτὸ τοῦτο ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων χλόη, φησίν, ἦν, καὶ πρὶν ἀνατεῖλαι χόρτον ἐν ἀγρῷ, χόρτος ἦν οὐχ ὁρατός. Ὑπονοητέον δὲ ὅτι καὶ ἑκάστου τῶν ἄλλων ἃ δικάζουσιν αἰσθήσεις, τὰ πρεσβύτερα εἴδη καὶ μέτρα, οἷς εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται τὰ γινόμενα, προυπῆρχε.* (*De mundi opif.*, ch. XLIV.)

qu'avant tous les êtres particuliers, qui sont l'objet des jugements des sens, préexistaient les idées qui les informent et les façonnent selon la mesure. » Le monde céleste devient ainsi la doublure de celui-ci : à chaque espèce d'êtres sensibles répond dans le ciel une espèce d'êtres intelligibles, dont ceux de la terre ne sont qu'une contrefaçon imparfaite. Donc la création de l'homme est double; il y a la création de l'homme céleste et celle de l'homme terrestre [1]. Lorsque Moise écrit : « Dieu forma « l'homme en prenant de la terre, etc. », il nous enseigne qu'il y a une grande différence entre l'homme qui est maintenant formé et celui qui a été fait auparavant à l'image de Dieu. Celui qui est formé maintenant est un être qui tombe sous les sens, qui participe de la qualité [2], composé d'une âme et d'un corps, mâle ou femelle, mortel naturellement. Celui qui est fait à l'image de Dieu est une idée, un genre, un exemplaire, intelligible, incorporel, ni mâle, ni femelle, naturellement incorruptible [3]. Puisque l'homme en soi est un être vivant comme les anges, et que les hommes ne sont que d'imparfaites copies de cet original, il semblerait naturel que Philon eût cherché dans cette différence de l'homme céleste et de l'homme terrestre une explication de la chute, comme le fit plus tard Origène : on ne voit pas qu'il ait essayé cette explication; en général, le péché originel ne tient que peu ou point de place dans Philon.

N'étudiant le philosophe juif qu'en vue d'Origène, je n'entends pas entrer dans le détail de sa cosmologie. Je n'en citerai plus qu'une singularité. Malgré son monothéisme jaloux, il n'hésite pas, sur la foi de ses maîtres grecs, à faire du ciel, parce qu'il est composé de la plus pure essence, la demeure très sainte des dieux visibles et qui tombent sous les sens [4]. Les

(1) Διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος. (*All. de la Loi*, I, 12.)

(2) Μετέχων ποιότητος. Mais qu'est-ce donc que l'homme en soi, si lui aussi il ne participe point de la qualité, s'il n'a aucune qualité spécifique?

(3) *De mundi opif.*, XLVI.

(4) . . . διότι Θεῶν ἐμφανῶν τι καὶ αἰσθητῶν ἔμελλεν οἶκος ἔσεσθαι ἱερώτατος. (*De mundi opif.*, ch. VII.)

astres sont, selon lui, des êtres animés et intelligents, ou plutôt des intelligences particulières, toutes bonnes et incapables d'aucun mal [1].

Presque tout le détail de la cosmologie des Pères alexandrins est déjà dans Philon; mais ce détail, au lieu de réagir sur leur théologie, en subit la loi, de sorte qu'en lisant les mêmes choses et souvent exprimées de la même manière dans Philon et dans Clément et Origène, il faut souvent les prendre dans un autre sens. Ainsi il pourra arriver à Clément, précisément parce qu'il veut retrouver ses opinions dans les Grecs, et parce que son exposition, bourrée de citations de toutes sortes, est extrêmement confuse, de parler dans le sens de la doctrine de l'émanation orientale, ou de celle du dualisme hellénique, et l'on ne peut douter cependant que l'acte divin ne soit vraiment, selon lui, un acte créateur dans toute la force du terme. Ce n'est pas seulement le Père, mais encore le Fils qu'il sépare absolument des créatures et qu'il place en dehors des conditions du temps et de l'espace : c'est de la divinité dans ses trois personnes qu'il dit qu'elle est seule immuable (*ἐν ταυτότητι μόνος Θεός*) [2].

Il est d'ailleurs très peu explicite sur la production du monde et sur ses rapports avec Dieu. Il répète, après Philon et Platon, que, si Dieu a fait le monde, il n'a eu d'autre cause de le faire que sa bonté; il répète avec Philon que Dieu produit, comme le feu brûle, comme la neige refroidit, en ajoutant toutefois que son acte est volontaire. Car Dieu n'est pas bon sans le vouloir, comme le feu est doué de la propriété de chauffer; c'est volontairement qu'il communique ses dons aux créatures [3]. Les termes de *ποιητής, πατήρ, κτίστης* [4], que Clément emploie généralement pour désigner Dieu comme producteur du monde,

[1] . . . *τὰ δὲ αὖ μόνης κεκοινώνηκεν ἀρετῆς, ἀμέτοχα πάσης ὄντα κακίας, ὥσπερ ἀστέρες. Οὗτοι γὰρ ζῶά τε εἶναι λέγονται καὶ ζῶα νοερὰ, μᾶλλον δὲ νοῦς αὐτῶν ὁ ἕκαστος, ὅλος δι' ὅλων σπουδαῖος, καὶ παντὸς ἀνεπίδεκτος κακοῦ.* (*De mundi opif.*, XXIV.)

[2] *Strom.*, VI, ch. XVI.

[3] *Οὔτε γὰρ ὁ Θεὸς ἄκων ἀγαθὸς, ὃν τρόπον τὸ πῦρ θερμαντικόν· ἑκούσιος δὲ ἡ τῶν ἀγαθῶν μετάδοσις αὐτῷ.* (*Strom.*, VII, ch. VII.)

[4] On sait que les deux premiers de ces termes sont du *Timée*.

n'emportent nullement le sens de création. Mais lorsque, repoussant l'idée que Dieu pénètre le monde (διήκει), comme disaient les stoïciens, il ajoute, pour corriger cette formule dont il abuse lui-même, que Dieu est ποιητής, il semble bien qu'il veut dire par là que Dieu est créateur, et non point âme de l'univers. Et pourtant, dans le plus long passage qu'il a consacré à la genèse du monde, il est moins question de création que d'organisation. « Se reposer, pour Dieu, c'est commander que l'ordre des choses qui deviennent se conserve inviolablement dans toute la durée du temps, et faire que chaque créature voie cesser l'antique confusion [1]. » L'opposition fréquente des mots ἀγένητος, γενητός, appliqués l'un à Dieu, l'autre au monde, ne signifie rien, étant empruntée au langage platonicien, qui, certainement, ne suppose pas la création [2]. Je n'accorderai pas plus de sens à la locution équivoque τὸ μὴ ὄν, qui a la même provenance, et qui ne signifie point le néant, mais ce qui n'est pas absolument, ou ce qui devient (τὸ γινόμενον, ἡ γένεσις). C'est là le défaut de cette langue de Clément, empruntée à tous les systèmes de la philosophie grecque : on ne sait jamais ce qu'il veut dire précisément. Il faut donc recourir à d'autres formules pour en induire que Clément admettait la création *ex nihilo*. Or il dit qu'il n'y a qu'un seul principe [3] : le principe premier et le plus ancien, qui ne peut être démontré par rien d'antérieur à lui, cause du devenir pour tous les autres êtres et cause de leur existence [4]; que rien n'existe avant l'être

[1] Ἔστὶ δ' οὖν καταπεπαυκέναι τὸ τάξιν τῶν γινομένων εἰς πάντα χρόνον ἀπαραβάτως φυλάττεσθαι τεταχέναι καὶ τῆς παλαιᾶς ἀταξίας ἕκαστον τῶν κτισμάτων καταπεπαυκέναι. (*Strom.*, VI, ch. XVI.)

[2] Γενητός, γένεσις, ce qui devient, le devenir ou la génération, signifient simplement que les choses ainsi qualifiées ne sont pas de l'ordre des choses immuables qui, étant réellement, ne deviennent jamais mais sont (τὰ ὄντως ὄντα).

[3] Μιᾶς δ'οὔσης ἀρχῆς, ὡς δειχθήσεται ὕστερον. Mais cette démonstration n'est nulle part. Et la formule que je viens de citer n'a ici qu'un sens relatif. Elle est dirigée contre Valentin et Basilide, qui, au-dessus du Dieu des Juifs, admettaient un Dieu supérieur, le vrai Dieu.

[4] Πάντως που ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ δύσδεικτος, ἥτις καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν αἰτία τοῦ γενέσθαι καὶ γενομένους εἶναι. (*Strom.*, V, ch. XII.)

incréé [1]; que ce Dieu, sans autre principe que lui-même, est le principe absolu de tout [2]: que si l'on ajoute à ces formules que la volonté de Dieu est la cause de tout ce qui est, on pourra induire légitimement qu'aux yeux de Clément la production de l'univers est une création véritable [3]. Mais dans quel sens l'entendait-il? Philon, en parlant de la production du monde, dit, avec une clarté qui n'est pas dans toutes les formules de Clément : « Dieu, en faisant naître les choses, ne les a pas seulement rendues visibles, il a produit ce qui auparavant n'était pas; il n'est pas seulement l'architecte de l'univers, il en est *le fondateur* [4]. » Et pourtant Philon, comme on l'a justement remarqué [5], ne paraît pas connaître la création *ex nihilo*. Dieu crée, mais en tirant toutes choses de sa propre substance, et non du néant. Quelques assertions de Clément pourraient donner lieu de supposer qu'il n'était pas éloigné de ce panthéisme. Ainsi : « les choses sont les membres de Dieu [6], Dieu est tout, et tout est Dieu [7]. » Dans les *Stromates*, il cite avec admiration le mot de Pindare : « Qu'est-ce que Dieu? Le Tout (*τὸ Πᾶν*) [8]. » Mais lorsqu'il parle en termes plus rigoureux, il distingue nettement Dieu du Tout : « Le Tout a une grandeur et des parties; Dieu est le père de l'univers. On ne peut parler de ses membres; l'Un est indivisible [9]. » Clément s'élève avec force contre les

[1] *Τοῦ δ' ἀγενήτου οὐδὲν προυπάρχει.* (*Strom.*, V, ch. XII.)

[2] *Ὁ Θεὸς δὲ ἄναρχος, ἀρχὴ τῶν ὅλων παντελής.* (*Strom.*, IV, ch. XXV.)

[3] Ritter donne ici la note juste. Il admet la création dans son texte. Mais il ajoute, dans une note, que la création de la matière est à peine affirmée, et que néanmoins on chercherait vainement dans Clément un dualisme proprement dit.

[4] *Ὁ Θεὸς τὰ πάντα γεννήσας οὐ μόνον εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ὃ πρότερον οὐκ ἦν ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὤν.* (*De Somniis.*)

[5] *Histoire critique de l'École d'Alexandrie.*

[6] *Οὗ* (*τοῦ Θεοῦ*) *μέλη πάντες.* (*Pédag.*, liv. III.)

[7] *Ὁ ὢν αὐτὸς τὰ πάντα, καὶ τὰ πάντα αὐτός.* (*Pédag.*, I.)

[8] On pourrait produire d'autres citations non moins panthéistiques, extraites d'un hymne du *Pseudo-Orphée*, et que Clément semble admirer.

[9] *Οὐκ ἂν δὲ ὅλον εἴποι τις αὐτὸν ὀρθῶς· ἐπὶ μεγέθει γὰρ τὸ ὅλον τάττεται καὶ ἔστι τῶν ὅλων πατήρ. Οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον· ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν.* (*Strom.*, V, ch. XII.)

gnostiques, qui osent dire que nous sommes des parties de Dieu et de même substance que lui. Aucun homme, s'écrie-t-il, pour peu qu'il ait la moindre connaissance de Dieu, ne saurait tolérer un pareil langage, s'il considère de quels maux notre vie est souillée. Ainsi donc, chose qu'il n'est pas permis de dire, Dieu pécherait dans certaines des parties qui le composent[1]. » On sait, d'un autre côté, avec quelle fureur certains sectaires maudissaient le corps et tout ce qui se rapporte au corps, particulièrement le mariage et la génération; et ces sectaires étaient de deux sortes, soit qu'ils admissent avec Marcion une matière éternelle, essentiellement mauvaise, dont le Dieu des Juifs avait formé ce monde, soit qu'ils tinssent, avec Valentin, pour la théorie des émanations. Or Clément les attaque vivement les uns et les autres, et ne trouve pas d'expressions trop fortes pour blâmer leur haine absolue de la matière. « Non, le corps n'est point par lui-même un principe de vice et de méchanceté; on ne saurait regarder la matière comme mauvaise par nature, puisqu'elle est une œuvre du Créateur; » et Clément voit des ennemis de Dieu, des révoltés contre Dieu dans tous ceux qui la maudissent[2]. Ces protestations montrent l'éloignement de Clément tant pour la doctrine de l'émanation que pour celle du dualisme, et confirment nos inductions précédentes sur la production du monde, telle que ce Père devait l'entendre.

Nous en serions réduits, sur la cosmologie de Clément, à ces informations sommaires et à d'autres dont il est difficile de bien saisir la portée, si nous ne connaissions ses opinions que par les trois ouvrages qui nous restent de lui. Mais il n'avait pas gardé la même discrétion et la même réserve dans ses *Hypotyposes*, si nous en croyons Photius, qui pouvait encore les lire

[1] *Εἰ μή τις μέρος αὐτοῦ (τοῦ Θεοῦ) καὶ ὁμοουσίους ἡμᾶς τῷ Θεῷ τολμήσει λέγειν. Καὶ οὐκ οἶδ' ὅπως ἀνέξεταί τις ἐπαίων τούτου Θεὸν ἐγνωκὼς, ἀπιδὼν εἰς τὸν ἡμέτερον βίον, ἐν ὅσοις φυρόμεθα κακοῖς. Εἴη γὰρ οὕτως, ὃ μηδ' εἰπεῖν θέμις, μερικῶς ἁμαρτάνων ὁ Θεός.* (*Strom.*, IV, ch. XVI.)

[2] *Θεομάχους, ἀντιτασσομένους τῷ Θεῷ.* J'extrais seulement ces mots du long bavardage qui remplit tout le troisième livre des *Stromates*, et les quatre premiers chapitres du quatrième.

au IXe siècle[1]. Là il admettait pour principes une matière éternelle et des idées qu'il croyait retrouver dans certains textes des Écritures. Là il étalait des fictions qui paraissent monstrueuses à Photius, sur des métempsycoses et des mondes antérieurs à Adam[2]. Il rêvait que les anges avaient eu commerce avec des femmes et en avaient eu des enfants... et mille autres sottises

[1] Je traduis tout le morceau de Photius, quoique la plus grande partie du passage ne se rapporte pas à la matière que nous avons en main : «J'ai lu de Clément, prêtre d'Alexandrie, trois volumes : l'un intitulé *Hypotyposes*, le second *Stromates*, et le troisième *Pédagogue*. Les *Hypotyposes* traitent au long et en détail des paroles de l'Ancien Testament et du Nouveau, dont il donne l'explication et interprétation brève et sommaire, à ce qu'il lui paraît. Dans quelques parties il semble parler correctement; dans certaines autres, il se laisse tout à fait emporter à des discours impies et fabuleux. C'est ainsi qu'il parle d'une matière éternelle et d'idées qu'il introduit d'après certains textes, et il fait descendre le Fils au rang des créatures. De plus, il conte des métempsycoses et des infinités de mondes antérieurs à Adam. Il expose la naissance d'Ève (sortie) d'Adam, non comme le veut la tradition ecclésiastique, mais d'une manière honteuse et impie. Il rêve que les anges ont eu commerce avec des femmes, et que le Verbe ne s'est pas incarné en réalité, mais en apparence. Il est convaincu de la monstrueuse invention de deux Verbes, fils de Dieu, dont le second, inférieur au premier, est apparu aux hommes, et non l'autre. Il dit, en effet : «Ce second Verbe est appelé le Fils comme le Verbe du Père, «mais celui-ci n'est point celui qui est devenu chair. Ce n'est pas le Verbe du Père, «mais quelque vertu de Dieu, comme un effluve de son Verbe, qui, devenu intelli«gence, s'est répandu dans les cœurs des hommes.» Et toutes ces étrangetés, il tâche de les appuyer par certaines paroles des Écritures; et il profère mille autres billevesées et blasphèmes, soit lui, soit quelque autre caché sous son masque. Ces monstres de discours, pleins de blasphèmes, il les a écrits en huit livres. Il y revient souvent; et, comme frappé au cerveau, détourne et pervertit les textes qu'il cite çà et là et confusément. Son but général est l'interprétation de la *Genèse*, de l'*Exode*, des *Psaumes*, des *Lettres du divin Paul*, des *Lettres catholiques*, et de l'*Ecclésiaste*. Il fut, comme il dit, disciple de Pantène.» (*Codex*, 109.) Les premières lignes : «Les *Hypotyposes* traitent de l'exégèse des Écritures», et les dernières : «Son but est l'interprétation, etc.» montrent que l'ouvrage lu par Photius est bien le même qui est cité honorablement par Eusèbe et saint Jérôme. L'admiration de ces deux écrivains prouve-t-elle que l'exemplaire de Photius a dû être interpolé par les hérétiques? Ils le citent et l'admirent pour certains passages ou historiques ou exégétiques qui leur convenaient. Il ne s'ensuit pas qu'ils approuvent l'ouvrage entier. S'ils ont été moins sensibles que Photius à certaines hardiesses malsonnantes, c'est qu'on était moins susceptible de leur temps qu'au IXe siècle... C'est ainsi que Jérôme ne trouvait qu'à louer dans Origène jusqu'à ses querelles avec Rufin. Je ne vois donc aucune raison décisive pour rejeter les informations de Photius.

[2] Ἔτι δὲ μετεμψυχώσεις καὶ πολλοὺς πρὸ τοῦ Ἀδὰμ κόσμους τερατεύεται.

vaines et blasphématoires, soit qu'elles viennent de lui, ajoute Photius, soit qu'elles appartiennent à un autre déguisé sous son nom[1]. » En général, les écrivains ecclésiastiques se sont saisis avidement de ces derniers mots de Photius pour ôter toute valeur et tout crédit à ses informations. Mais l'historien et le philosophe, en retrouvant de semblables rêves et ces inventions dans Origène, doivent se demander s'il est d'une bonne et saine critique d'en exempter complètement son devancier. Toute la question est de savoir si ces opinions n'ont pas leur point d'attache dans certains textes des *Stromates*, qu'elles expliquent. Je laisse de côté l'histoire des anges et des femmes, que j'ai conservée dans ma citation, uniquement parce qu'elle pouvait bien venir dans Clément pour expliquer quelque partie de ses conceptions sur le monde et sur son passé. Mais les autres opinions, dont on se hâte de le décharger pour en rendre responsable quelque hérétique inconnu, sont loin d'être incompatibles avec les œuvres actuelles de Clément, et j'ajoute qu'elles éclairent certains passages qui, sans elles, paraîtraient insignifiants. Dieu, selon les *Stromates*, est bon d'une bonté essentielle, qui (métaphysiquement du moins) a précédé la création. Il ne cesse jamais, il n'a jamais cessé d'être bienfaisant : d'où il suit que la création est éternelle (*ἄχρονος*)[2]. Car le monde est *γενητός*, c'est-à-dire existe par un autre principe que lui-même, et cependant il n'a pas été fait dans le temps, parce que Dieu n'agit point dans le temps[3]. Et comment, en effet, la création aurait-elle été faite dans le temps, si le temps a été fait avec les choses qui existent[4]? Mais la matière, par cela même, est extra-tem-

[1] *Καὶ ἄλλα δὲ μυρία φλυαρεῖ καὶ βλασφημεῖ, εἴτε αὐτὸς, εἴτε τις ἕτερος τὸ αὐτοῦ πρόσωπον ὑποκριθείς.*

[2] *Ἀγαθὸς γὰρ ὤν, εἰ παύσεταί ποτε ἀγαθοεργῶν, καὶ τοῦ Θεὸς εἶναι παύσεται.* (*Strom.*, V, ch. x, et VI, ch. xvi.)

[3] *Ἵνα τοίνυν γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον διδαχθῶμεν, μὴ ἐν χρόνῳ μὲν ποιεῖν τὸν Θεὸν ὑπολαβῶμεν.* (*Strom.*, VI, ch. xvi.) Aussi les mots *ὅτι ἐγένετο* ont-ils une signification indéfinie, *ἀόριστον*, qui exclut l'idée du temps, *ἄχρονον*.

[4] *Πῶς δ' ἂν ἐν χρόνῳ γένοιτο κτίσις, συγγενομένου τοῖς οὖσι καὶ τοῦ χρόνου?* (*Strom.*, VI, ch. xvi.)

porelle ou éternelle (ἄχρονος), puisque la matière dont les êtres créés sont formés a été faite d'abord. Elle formait un vaste chaos où étaient mêlés les éléments du ciel et de la terre, produits du même coup et dans un instant unique et indivisible, avec toutes les forces qui devaient former les êtres. Les six jours dont parle Moïse ne sont point six journées de vingt-quatre heures, supposition ridicule, comme l'avait déjà dit Philon, mais les moments ou les périodes de l'évolution par laquelle se sont développés tous les germes de vie déposés au sein de la matière. Mais peut-être Clément n'a-t-il jamais pensé à cette évolution, malgré les mots παλαιᾶς ἀταξίας, et ne voit-il dans la supposition des six jours qu'un simple artifice d'exposition, toutes les espèces d'êtres ayant été créées d'un seul coup et ne pouvant être nommées ensemble. Ou peut-être encore, ce qui me paraît plus vraisemblable, l'ancien chaos, la παλαιὰ ἀταξία n'est-elle qu'une réminiscence qui est venue malencontreusement se mêler à la pensée de Clément. Je traduis littéralement et dans son intégrité le passage capital des *Stromates* sur la création : « Il ne faut pas entendre, comme font quelques-uns, le repos de Dieu. Dieu ne cesse point d'agir. Étant bon, il ne saurait cesser de faire du bien, sans cesser d'être Dieu, ce qu'il n'est pas permis même d'énoncer. Dire qu'il s'est reposé, c'est dire qu'il a commandé que l'ordre des choses créées se maintînt inviolablement et à toujours, et qu'il a fait cesser pour chaque créature l'antique confusion. Les créations par jours différents signifient simplement que les êtres doivent être appréciés d'après leur antiquité relative, quoiqu'ils aient tous été créés ensemble par une pensée (unique), sans être pourtant égaux en dignité[1]. La production de chaque espèce de créature n'aurait pas été clairement exprimée par la parole, si on avait raconté la créa-

[1] Le sens général de la phrase de Clément est certain. L'antiquité relative que Moïse donne aux différentes espèces de créatures n'exprime que leur degré de perfection ou leur dignité, non une priorité ou une postériorité d'existence; mais la phrase grecque me paraît extrêmement louche. Je ne sais ce que Clément veut dire par les mots ἀκολουθίᾳ μεγίστῃ παρειληφεισαν, que l'on traduit en latin par les mots, également inintelligibles, *maxima accepta sunt consequentia.*

tion confusément et en masse. Il fallait nommer quelque chose d'abord. C'est pourquoi le prophète a dit que telle chose avait été faite d'abord, puis telle autre, quoique toutes aient été formées ensemble, d'une seule substance, et par un acte de puissance unique. Car une, je pense, est la volonté de Dieu dans sa simplicité immuable[1]. » La succession des journées de la création n'est donc rien d'objectif aux yeux de Clément. Elle n'exprime point les différentes périodes cosmiques; elle n'est qu'un artifice d'exposition, suite des nécessités du langage, qui ne peut exprimer que successivement les différentes parties d'un même objet ou d'une même action. D'ailleurs, ce n'est point une idée scientifique, mais une idée toute métaphysique qu'il faut chercher dans ce passage. Or cette idée n'est pas douteuse; c'est que, l'action divine excluant le temps, la création, et par conséquent la matière de toutes choses, est éternelle (ἄχρονος). Les *Hypotyposes* ne disaient donc en cela rien de plus que les *Stromates*. C'est à cet ordre d'idées que se rapportent les propositions, si scandaleuses pour Photius, sur les métempsycoses et sur les mondes antérieurs à Adam. Si la matière est éternelle comme la création, les quelque cinq mille ans que la tradition juive attribuait au monde ne peuvent être qu'une fable, si l'on prend cette tradition à la lettre. Mais, d'un autre côté, l'âge récent de l'humanité, telle qu'elle est depuis Adam, était une opinion trop ancrée dans la foi des chrétiens, comme dans celle des Juifs, pour que Clément songeât à la rejeter. Il prit donc un terme moyen, comme Origène fera après lui. La race d'Adam ne remonte pas plus haut que ne le dit la Bible; mais le monde n'en a pas moins une durée sans limites assignables ni possibles dans le passé comme dans l'avenir. Sans prendre précisé-

[1] Αἱ μὲν γὰρ κατὰ τὰς διαφόρους ἡμέρας δημιουργίαι ἀκολουθίᾳ μεγίστῃ παρειλήφεισαν, ὡς ἂν ἐκ τοῦ προγενεστέρου τὴν τιμὴν ἐξόντων ἁπάντων τῶν γενομένων, ἅμα νοήματι κτισθέντων, ἀλλ' οὐκ ἐπίσης ὄντων τιμίων· οὐδ' ἂν φώνῃ δεδηλῶτο ἡ ἑκάστου γένεσις, ἀθροῶς ποιῆσαι λεχθείσης τῆς δημιουργίας· ἐχρῆν γάρ τι πρῶτον ὀνομάσαι· διὰ τοῦτο ἄρα προεφητεύθη πρῶτα, ἐξ ὧν τὰ δεύτερα, πάντων ὁμοῦ ἐκ μίας οὐσίας μίᾳ δύναμει γενομένων. Ἓν γάρ, οἶμαι, τὸ βούλημα τοῦ Θεοῦ ἐν μίᾳ ταυτότητι. (*Strom.*, VI, XVI.)

ment à son compte les théories d'Héraclite et des stoïciens sur les destructions et les renouvellements périodiques du monde, qu'il retrouvait sous une autre forme dans le retour fixe de la grande année des platoniciens [1]. Clément les cite avec une extrême complaisance; et je ne fais aucun doute que les mondes antérieurs à Adam ne fussent une nouvelle forme ou une réminiscence quelque peu modifiée de ces théories. Mais cherchait-il dans ces mondes antérieurs l'explication de celui-ci? Rattachait-il le présent au passé par la tradition de la chute? C'est ce que semblent indiquer et les métempsycoses dont parle Photius, et l'importance que les *Hypotyposes* accordaient à la légende du commerce des anges avec les femmes. En réalité, il n'y a qu'un monde, qui sans cesse se renouvelle et se transforme; il y a toujours la même quantité de matière; il y a toujours le même nombre d'âmes. Clément ne le dit pas expressément; mais ici encore il cite complaisamment le mot du *Timée* : « Y a-t-il plusieurs mondes; n'y en a-t-il qu'un seul? Il doit y avoir un monde unique, afin qu'il ressemble en cela à son père et créateur. » Or ce monde, comme Philon l'avait répété d'après Platon, comprend toutes les espèces d'êtres possibles; en dehors de lui, il n'y a plus de matière, plus de vie, par conséquent plus d'âmes. S'il en est ainsi, il doit y avoir une sorte d'échange d'âmes entre un monde et un autre, ou, pour parler plus exactement, entre une période de ce monde unique, mais toujours divers, et une autre période. C'est ainsi que Clément a dû être amené à ces métempsycoses, dont il n'y a pas de traces, il est vrai, dans ses ouvrages actuels, mais qui pouvaient très bien se trouver dans ses ouvrages perdus, sans y avoir été glissées par la fraude de quelque hérétique. Ses doctrines étaient, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, l'antécédent de celles d'Origène : ce qui expliquerait l'imperturbable confiance avec laquelle Origène les développe. Mais il y a cette différence entre le maître

[1] Cette identification avait dû être faite par quelque platonicien inconnu : car Origène rapproche la grande année platonicienne et la conflagration périodique des stoïciens, comme si ce rapprochement était chose convenue.

et le disciple, que celui-ci suppose que les êtres créés possédaient originairement une perfection actuelle dont ils sont déchus par leur faute, tandis que celui-là n'accorde qu'une perfection virtuelle ou possible aux créatures, quelle que soit d'ailleurs leur place dans l'échelle de l'être, qu'elles soient des hommes ou des anges. Autre chose est l'aptitude au bien, autre chose la possession du bien ou la vertu. « C'est par cette différence, dit Clément, que se résout la difficulté que nous opposent souvent les hérétiques. Adam a-t-il été créé parfait ou imparfait? S'il a été créé imparfait, comment un ouvrage imparfait a-t-il pu sortir des mains d'un Dieu parfait? Que s'il a été créé parfait, comment transgresse-t-il les préceptes? Nous leur répondrons qu'Adam n'a pas été créé parfait [1], mais apte à acquérir la perfection. » L'homme, comme tous les esprits créés, avec le penchant général au bien, a reçu toutes les facultés pour y atteindre. Dieu a mis le bien et le mal, la mort et la vie devant ses yeux [2]; c'était à l'homme de choisir. Si notre libre volonté (*τὸ ἐφ' ἡμῖν*) se porte vers le mal, c'est, comme le dit Platon, « la faute du choisissant : Dieu est absous. » L'homme aurait pu se sauver, s'il l'eût voulu, puisqu'il y a des esprits qui ne sont pas tombés. Mais la passion est inhérente à l'âme, et Clément juge, d'après cette considération, qu'il est bien difficile de ne point faillir, que le péché nous est naturel et qu'il est le lot commun de tous [3]. Et ce qu'il dit des hommes, il le pense de tous les esprits créés. C'est ce qui lui fait considérer l'Incarnation comme un fait à peu près nécessaire du monde spirituel, non pas en soi, mais par voie de conséquence. Dieu a créé l'homme et tous les esprits pour la vertu et le salut : c'est là sa volonté primordiale; tel est le décret divin qui a présidé à

[1] ... *ᾧ λόγῳ λύεται τὸ πρὸς τῶν αἱρετικῶν ἀπορούμενον ἡμῖν, πότερον τέλειος ἐπλάσθη ὁ Ἀδαμ ἢ ἀτελής· ἀλλ' εἰ μὲν ἀτελής, πῶς τελείου Θεοῦ ἀτελὲς τὸ ἔργον; εἰ δὲ τέλειος, πῶς παραβαίνει τὰς ἐντολάς; Ἀκούσονται γὰρ καὶ παρ' ἡμῶν ὅτι τέλειος κατὰ τὴν κατασκευὴν οὐκ ἐγένετο, πρὸς δὲ τὸ ἀναδέξασθαι τὴν ἀρετὴν ἐπιτήδειος.* (*Strom.*, VI, XII.)

[2] *Ἡμᾶς δ' ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι ὁ Θεός.* (*Strom.*, VI, XII.)

[3] *Τὸ μὲν ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν.* (*Pédag.*, III.)

l'œuvre de la création, et qui ne peut manquer de s'accomplir. Mais ce décret enveloppait la prévision des défaillances possibles des créatures et, par suite, du seul remède efficace à ces défaillances, l'Incarnation du Verbe lui-même et la Passion du Verbe incarné, pour le rachat du péché et de toutes les infirmités, de toutes les misères que le péché entraîne à sa suite.

Toute cette mythologie idéale, faite de traditions hébraïques arbitrairement interprétées, de réminiscences helléniques empruntées à toutes les philosophies et surtout aux mythes platoniciens, et enfin d'aspirations nées de l'ébranlement causé par la foi nouvelle, est bien vague encore dans Clément; on l'y devine plutôt qu'on ne peut dire en toute assurance qu'on l'y trouve. Nul doute au contraire lorsque l'on passe à Origène : elle s'y développe, elle s'y étale avec une hardiesse et, il faut le dire, quoiqu'elle soit en grande partie formée de pièces rapportées, avec une conséquence extraordinaire.

Et d'abord il professe, sans ambages et sans équivoque, la création *ex nihilo*. Il ne se contente pas de répéter la phrase consacrée, mais ambiguë, que nous rencontrons déjà dans Philon et que reproduisent tous les Pères : *ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν*. Mais il nie catégoriquement la possibilité de concevoir une matière coéternelle à Dieu et qui ne tienne pas son être de lui. « Si quelqu'un, écrivait-il dans ses *Commentaires de la Genèse*[1], comparant Dieu à des ouvriers humains, tombe dans cette erreur de croire qu'il ne peut faire le monde sans avoir sous la main une matière éternelle (*ἀγέννητον*), parce que le statuaire ne peut accomplir son œuvre sans l'airain, ni le charpentier sans le bois, ni l'architecte sans la pierre, il faut lui demander si Dieu peut exécuter ce qu'il lui plaît, dès qu'il le veut, sans effort et sans que sa volonté trouve d'obstacle. Car par la même raison que, en vertu de sa puissance et de sa sa-

[1] En douze livres, selon Eusèbe, treize selon saint Jérôme, qui avertit le pape Damase qu'Origène avait consacré ses douzième et treizième livres à ce qui est écrit sur Caïn et Lamech. Ce commentaire n'allait donc que jusqu'au quatrième chapitre de la *Genèse* (y compris).

gesse ineffables, il produit, comme il veut, pour l'ornement de l'univers, les qualités qui n'avaient aucun être auparavant (et c'est ce qu'admettent tous ceux qui croient à la Providence), sa volonté est capable d'amener à l'existence les êtres qu'il veut[1]. Nous demanderons à ceux qui soutiennent qu'il n'en peut être ainsi, s'il n'est pas conséquent à leur opinion que Dieu ait eu vraiment une belle chance de trouver une matière éternelle, sans la rencontre de laquelle il n'eût pu faire aucun ouvrage et serait resté privé des titres de créateur, de père, de bienfaiteur, de bon, en un mot, de tous les titres qu'on a raison de lui attribuer. Comment donc aurait été exactement mesurée la quantité de cette matière pour suffire à la substance d'un tel monde? Il faudrait supposer je ne sais quelle Providence plus ancienne que Dieu, qui lui aurait fourni la matière, pourvoyant à ce que l'art qu'il possédait ne demeurât pas inutile faute de cette matière, dont la rencontre lui a permis de produire la merveilleuse beauté de l'univers. D'où cette matière tenait-elle la capacité de recevoir les qualités que Dieu voudrait lui imprimer, s'il ne l'avait pas lui-même créée pour lui, telle et en telle quantité qu'il voulait l'avoir? Mais admettant, par impossible, que la matière soit éternelle, nous demandons à ceux qui ont cette opinion : dans le cas où cette matière, sans avoir été mise sous la main de Dieu par je ne sais quelle Providence, aurait été par elle-même capable de ces qualités, qu'est-ce que la Providence, si elle l'avait créée, aurait fait de plus que le hasard? Et si Dieu eût décidé de créer et de façonner cette matière qui n'avait pas d'être par elle-même, qu'est-ce que la sagesse et la divinité auraient fait de plus que ce qu'elles auraient fait d'une matière préexistante? Si, par hasard, la Providence n'avait fait que ce qui serait sans la Providence, pourquoi ne pas supprimer le démiurge et l'artisan de l'univers? Il serait absurde sans doute de dire que ce monde, si artistement construit, est devenu tel par lui-même sans la main d'un sage ouvrier. Il ne l'est pas moins

[1] Τὰς ποιότητας... οὐκ οὔσας, ὡς βούλεται, εἰς διακόσμησιν τοῦ παντὸς ὑφίσ῾ησιν.

de dire que la matière, avec sa quantité réglée, avec ses qualités, avec sa souple obéissance à l'art du Verbe divin[1], existe sans avoir été créée. A ceux qui objectent qu'un artisan n'agit pas sans matière, il faut répondre qu'ils comparent ce qui ne comporte pas de comparaison[2]. Car c'est la Providence qui soumet à tout artiste la matière qu'il travaille et qui vient d'un art antérieur, ou humain, ou divin[3]. » J'ai traduit tout ce morceau, parce que c'est le premier essai, que je sache, de la démonstration de la non-éternité de la matière et, par suite, d'une démonstration de la création, puisque tous les êtres créés sont ou formés de la matière ou, suivant Origène, nécessairement attachés à une matière qui les limite et les détermine. Le tort d'Origène, c'est d'avoir noyé dans un flot de paroles oiseuses et dans des considérations secondaires les deux seules raisons valables contre ceux qui admettent l'existence de Dieu et qui disent ne pas comprendre la création. Est-il plus facile de comprendre une matière indépendante de Dieu quant à son être et dépendante de lui quant aux formes qu'elle reçoit? Est-il plus facile de comprendre une matière qui, existant par elle-même, tient d'elle-même la capacité de recevoir certaines qualités et certains mouvements, sans avoir par cela même ces mouvements et ces qualités? Voilà, au fond, l'argumentation d'Origène, et Bossuet, quatorze cents ans plus tard, n'en a pas trouvé d'autre dans ses *Élévations*[4].

Mais si Dieu n'a pas besoin d'une matière préexistante pour faire le monde, s'il crée non seulement les qualités et les formes qu'il communique à la matière, mais la matière elle-même dans son tout, s'il est non seulement le démiurge et l'organisateur, mais l'auteur et le père de l'univers, cela ne prouve point encore qu'il l'ait fait de rien. Ne se pourrait-il pas que le monde fût un phénomène de l'éternelle substance, qu'il fût

[1] Τοσαύτην, καὶ τοιαύτην, καὶ οὕτως εἰκτικὴν τῷ τεχνίτῃ λόγῳ Θεοῦ.
Ὅτι ἀνόμοια παραβάλλουσι.

[2] Cité par Eusèbe, *Prép. évang.*, liv. VII, ch. xx.

[4] Troisième semaine, troisième élévation.

comme fondé en la substance de Dieu? Non, car Dieu n'est ni le tout, ni une partie du tout, comme le Πνεῦμα ou l'ἡγεμονικόν des stoïciens, enveloppé dans la masse des choses. L'une et l'autre hypothèse est contraire à sa perfection, la première à sa simplicité absolue, la seconde à sa souveraine indépendance. Les expressions stoïciennes qu'Origène emploie fréquemment pour marquer l'universelle action de Dieu sur la nature dépouillent chez lui, je l'ai déjà remarqué, tout sens panthéistique. « Celse croit, dit-il, que, lorsque nous parlons de l'Esprit (Πνεῦμα), nous parlons d'un corps comme font les stoïciens, qui, chez les Grecs, enseignent que Dieu est un Esprit (souffle) pénétrant tout et comprenant tout en soi. Oui, la surveillance et la providence de Dieu circulent partout; mais ce n'est pas comme l'Esprit des stoïciens. Oui, la Providence contient et embrasse toutes choses; mais non pas comme un corps qui contient ce qui soi-même est corps, mais comme une puissance divine qui contient et enveloppe tout par son action. Donc, dans le système stoïcien, qui pose que les principes sont corporels et que, par cela même, tout est soumis à la corruption, dont il n'exempterait pas même le Dieu souverain [1], si cela ne paraissait par trop absurde, le Verbe de Dieu, qui descend jusqu'aux hommes et aux moindres objets, n'est pas autre chose qu'un esprit corporel. Mais, selon nous, qui nous efforçons de démontrer que l'âme douée de raison est supérieure à toute nature corporelle, qu'elle est incorporelle et invisible, il s'en faut de beaucoup que le Dieu Verbe soit un corps, lui par le ministère de qui tout a été fait, et qui, pour que tout se fît par raison, assista à la création non seulement de l'homme, mais des choses les plus infimes [2]. » Le monde est donc une réalité distincte et séparée de Dieu, son auteur, non seulement logiquement, mais substantiellement: il n'est pas un mode de sa substance; il est un effet de sa volonté et par conséquent une vraie création.

Et cette création est éternelle, non pas en ce sens qu'elle

[1] *Τὸν ἐπὶ πᾶσι Θεόν,* Dieu en soi, le Père.

[2] *Contre Celse,* VI, 7.

n'ait pas de principe ou de cause supérieure et métaphysiquement antérieure à elle; mais en ce sens qu'elle n'a point de commencement, n'aura point de fin dans le temps. « C'est une extrême simplicité, disait déjà Philon, de s'imaginer que le monde ait été fait en six jours et, en général, dans un temps quelconque[1]. Il n'y a ni jour ni nuit, avant la création du soleil; or Moïse dit que le soleil ne fut fait que le quatrième jour. Il n'y a pas de temps lorsqu'il n'y a point de mouvement qui le mesure, et loin que le monde ait été fait dans le temps, le temps n'a commencé qu'avec et par le monde[2]. Les six jours de Moïse ne sont qu'un procédé d'exposition. » Nous avons vu les mêmes choses dans Clément, et comme nous l'apprenons par un mot du traité *Contre Celse*, Origène les avait développées à son tour dans son *Commentaire sur la Genèse*[3]. Une simplicité non moins grande serait de croire que ce monde n'a que cinq mille ans. Non qu'Origène nie que le siècle actuel (*αἰων*), c'est-à-dire la forme présente du monde, n'ait que cette durée. Mais il sait deux choses : 1° que Dieu, qui est le Bien même, ne peut manquer, comme l'avait déjà dit Clément après Philon, de manifester sa bonté et qu'il agit comme le feu brûle, comme la neige glace, quoique dans la plénitude de sa liberté; 2° qu'étant en dehors et au-dessus du temps qu'il a fait ainsi que l'espace avec les créatures, son action ne saurait tomber sous les condi-

[1] Εὔηθες πάνυ τὸ οἴεσθαι ἐξ ἡμέρας ἢ καθόλου χρόνῳ κόσμον γεγονέναι. (*All. de la Loi*, I, ch. II.) La petite édition de Leipzig que j'ai sous la main donne εὔηδες « très agréable, très plaisant ». Je traduis comme s'il y avait εὔηθες.

Ἀλλὰ διὰ κόσμου συνέστηκε χρόνος. (*All. de la Loi*, I, ch. II.)

Pour expliquer le récit de la création selon Moïse, il faudrait de longs commentaires. Nous l'avons fait dans la mesure de nos forces, longtemps avant d'écrire ce livre *Contre Celse* (liv. VI, 51). Il ne reste que cette note tirée non des *Commentaires*, mais des *Scolies* : « Déjà quelques-uns, regardant comme absurde que Dieu, à la manière d'un architecte qui ne peut achever sa construction que par un travail de plusieurs journées, ait mis plusieurs jours à faire le monde, disent que toutes choses ont été faites dans un instant unique, et pensent que, si Moïse indique le nombre des jours et les choses qui furent faites chaque jour, c'est uniquement pour mettre de l'ordre et de la suite dans le discours. » C'est bien la pensée d'Origène, comme de Clément, comme de Philon. Mais, extrait des *Catenæ*, ce scholion pourrait bien ne pas être de lui.

tions du temps et de l'espace. A ces deux raisons, qui se rencontrent çà et là dans ses œuvres, toujours brièvement énoncées, Origène, dans le Περὶ Ἀρχῶν, en ajoute d'autres ou plutôt il présente sous une autre forme ces deux raisons, tirées, l'une de l'immutabilité divine, l'autre de ce qu'on a nommé plus tard les attributs physiques et moraux de Dieu. « Dieu, dit-il, ne saurait être appelé tout-puissant, à moins d'avoir des sujets sur lesquels il exerce sa puissance; et, par conséquent, pour qu'il manifeste son pouvoir suprême, il faut que toutes choses subsistent. Car, si l'on voulait prétendre qu'il y a eu soit des espaces, soit des siècles où ce qui a été fait n'était pas encore fait, on montrerait évidemment par là que Dieu n'était pas tout-puissant dans ces espaces et dans ces siècles, qu'il ne l'est devenu que plus tard, à partir du moment qu'il y a eu des êtres sur lesquels s'est déployée sa puissance. Il y aurait donc eu du progrès en Dieu; il serait devenu meilleur, puisqu'on ne saurait douter qu'il ne vaille mieux être tout-puissant que de ne l'être pas. Or n'est-il pas absurde de supposer que Dieu ne soit arrivé que plus tard, et par voie de progrès, à posséder ce qui convient à sa nature? Que s'il n'y a jamais eu de moment où Dieu n'ait été tout-puissant, nous devons nécessairement admettre qu'il y a toujours eu des êtres par lesquels cette puissance s'est manifestée, des sujets soumis à ce monarque suprême[1]. » On peut dire la même chose de la bonté. C'est ce que Clément avait déjà exprimé, et cette fois avec non moins de décision et de netteté qu'Origène. « Il est évident que la bienfaisance de Dieu (remarquons le mot : ce n'est pas la bonté, mais la bienfaisance, εὐποΐα) est éternelle, et que de toute éternité (mot à mot : « dès le prin- « cipe sans principe » ἐξ ἀρχῆς ἀναρχοῦ) sa justice, vraiment égale, s'est étendue sur tous, sans jamais commencer, selon

[1] Πῶς δ' οὐκ ἄτοπον τὸ μὴ ἔχοντά τι τῶν πρεπόντων αὐτῷ τὸν Θεὸν εἰς τὸ ἔχειν ἐληλυθέναι; Ἐπεὶ δ' οὐκ ἔστιν ὅτε παντοκράτωρ οὐκ ἦν, ἀεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα δι' ἃ παντοκράτωρ ἐστίν. Καὶ ἀεὶ ἦν ὑπ' αὐτοῦ κρατούμενα, ἄρχοντι αὐτῷ χρώμενα. Texte conservé par la lettre de Justinien. Rufin, d'ailleurs, est ici suffisamment exact. (Περὶ Ἀρχῶν, I, II, § 9.)

la dignité et le mérite de chaque espèce. Car Dieu n'a jamais commencé d'être seigneur ni bon, étant toujours ce qu'il est [1]. »

Les questions insultantes des hérétiques, non moins que la logique, poussaient les deux Alexandrins à ces conclusions. Si le monde a commencé dans le temps, disaient certains hérétiques, que faisait Dieu avant le commencement du monde? C'est une impiété à la fois et une absurdité de dire que la nature de Dieu reste oisive et inerte, ou de penser que sa bonté n'a pas toujours fait le bien, que sa toute-puissance n'a pas toujours exercé le pouvoir. « Voilà, dit Origène, ce qu'on nous oppose d'ordinaire, lorsque nous disons que le monde existe depuis un temps déterminé et que nous calculons son âge sur la foi des Écritures. A quoi il ne me semble pas que les *hérétiques* [2] puissent donner une réponse facile, s'ils veulent s'en tenir à leur doctrine. Quant à nous, fidèle aux règles de la piété, nous répondrons que Dieu n'a pas commencé d'opérer, alors qu'il a fait ce monde visible; mais, de même qu'il y aura un autre monde après la destruction [3] de celui-ci, ainsi pensons-nous qu'il y en avait eu d'autres avant le commencement du monde actuel [4]. » Origène avait donc levé la difficulté en supposant une infinité de mondes, ou plutôt un monde passant par des phases infinies, qu'il appelle des siècles; c'est en ce sens qu'il dit que la création est éternelle. Cela même lui paraît résulter de l'immutabilité divine : tout est actuel en Dieu; il est actuellement bon, juste, créateur, tout-puissant : se peut-il que

[1] Ἤδη οὖν δῆλον... ὡς ἀΐδιος ἡ τοῦ Θεοῦ εὐποία τυγχάνει, καὶ εἰς ἅπαντας ἐξ ἀρχῆς ἀναρχοῦ ἴση ἀτεχνῶς ἡ φυσικὴ δικαιοσύνη κατ' ἀξίαν ἑκάστου γένους γενομένη, οὐκ ἀρξαμένη ποτέ· οὐ γὰρ ἀρχὴν τοῦ κύριος καὶ ἀγαθὸς εἶναι εἴληφεν ὁ Θεὸς, ὢν ἀεὶ ὅ ἐστιν. (*Strom.*, V, à la fin.)

[2] J'ai peur qu'il n'y ait là une falsification de Rufin, et que, dans l'original, les *hérétiques* ne fussent les croyants vulgaires. Ceux qui soulevaient ces difficultés n'avaient pas à les résoudre, mais bien les orthodoxes qui admettaient à la lettre la tradition mosaïque.

[3] Rufin dit *corruptio* : il devait y avoir, dans le grec, φθείρω, qui signifie ou *corrompre*, ou *perdre*, *détruire*.

[4] *Des Principes*, III, v, § 3.

ces attributs, éternellement et immuablement en acte, ne se terminent à rien? Origène ne peut le concevoir, et je doute que ses adversaires le conçoivent davantage. Il était conduit par cela même à l'éternité de la création. Mais si, considérée par rapport à son auteur, la création est un acte éternel et immanent, cependant, prise en elle-même, elle a été faite ou plutôt elle se fait, elle devient sans cesse : elle est ce que Platon appelait la *γένεσις*, la génération ou le devenir. Dieu seul est actuel et immuable : son œuvre est, au contraire, dans un changement continuel, et l'éternité du monde n'est que la succession infinie des siècles. Je ne crois rien prêter à Origène. Ce qui est constant c'est que, d'un côté, l'action incessante de Dieu est, selon lui, un acte unique et immuable, en dehors et au-dessus du temps; et que, d'un autre côté, il y a eu des infinités de mondes ou de siècles (c'est tout un dans son langage) se succédant les uns aux autres avant le siècle présent, et qu'il y en aura des infinités après.

Mais alors, quelle différence y a-t-il entre cette création continuée et éternelle du monde et l'enfantement continué et éternel du Verbe? Quel privilège le Fils, qui est co-créateur, a-t-il sur la créature? Car Origène (et c'est pourquoi je me suis servi à dessein des expressions *création continuée, génération* ou *enfantement continué,* qui ne sont pas de lui) écrit hardiment du Fils et du Saint-Esprit : « Il n'est pas absurde de dire que non seulement les anges et les hommes ont besoin de nourritures intelligibles, mais encore le Christ même de Dieu : car lui-même il est continuellement formé (*ἐπισκευάζεται*) par le Père, qui seul n'a besoin de rien et se suffit à lui-même[1]. Mais les disciples du Christ sont nourris par Jésus, parfois par les anges; tandis que le Fils de Dieu ne reçoit sa nourriture que de son Père, sans aucun médiateur. Il n'y aurait pas non plus d'absurdité à

[1] *Καὶ οὐκ ἄτοπόν γε λέγειν μὴ μόνον ἀνθρώπους καὶ ἀγγέλους ἐνδεεῖς εἶναι τῶν νοητῶν τροφῶν, ἀλλὰ καὶ τὸν Χριστὸν τοῦ Θεοῦ. Καὶ αὐτὸς γὰρ, ἵν' οὕτως εἴπω, ἐπισκευάζεται ἀεὶ ἀπὸ τοῦ Πατρὸς, τοῦ μόνου ἀνενδεοῦς καὶ αὐτάρκους αὐτῷ.* (*In Joh.*, XIII, 34.)

dire que le Saint-Esprit est nourri de la même manière[1]. » Je ne dissimule pas, je n'affaiblis pas la difficulté. Si le Fils a besoin d'être éternellement soutenu, continué, nourri par le Père comme la créature, il semble qu'Origène retombe dans les confusions de Philon, qui appelle le monde Υἱός, exactement comme le Verbe, auteur du monde. Je ne pense pas cependant que ces confusions soient à craindre, pour peu qu'on fasse attention au langage d'Origène et qu'on se pénètre de sa pensée. Il a tort, je l'avoue, de faire trop souvent des rapprochements entre les créatures et le Fils, et, par exemple, de mêler dans le traité *Des Principes* son explication de l'éternelle nativité du Fils avec la démonstration de l'éternité de la création[2]. Mais on ne doit pas tenir trop rigoureusement compte de ces impropriétés ou, si l'on veut, de ces inconvenances d'exposition. Quoique Origène n'ait pas, dans son langage, la même précision dogmatique que les Pères qui ont défendu les décrets du concile de Nicée, et qu'on ait pu lui reprocher d'employer indifféremment les mots de γεννητός et de γενητός pour exprimer le rapport du Fils[3] avec le Père, il n'emploie pas cependant γεννᾷν quand il s'agit de la création, ni ποιεῖν quand il s'agit de la génération du Fils, tandis que pour Philon γεννᾷν, ποιεῖν, κτίζειν[4] sont complètement synonymes, d'abord parce qu'il ne distingue pas la création de la production toute idéale du monde intelligible, et ensuite parce que l'on ne saurait dire si la genèse est, dans sa

[1] Οὐκ ἄτοπον δὲ καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα τρέφεσθαι λέγειν. (*In Joh.*, XIII, 34.)

[2] *Des Principes*, I, II, § 10. Et encore peut-on dire qu'ici ce rapprochement peut tromper bien moins que beaucoup d'autres. Car Origène soutient que, métaphysiquement, la naissance du Fils est antérieure à la toute-puissance, puisque c'est par le Fils que le Père est tout-puissant.

[3] Le Fils est γεννητός, parce qu'il est Fils; il est γενητός, parce qu'il a, dans le Père, le principe de son être : c'est ce qu'a très bien démêlé Huet, ordinairement peu favorable à Origène.

[4] Origène emploie parfois ce dernier mot, mais toujours en rappelant le texte des *Septante*, qui, assure-t-on, ont mis, en parlant de la Sagesse : *Dieu m'a créée*, au lieu de *Dieu m'a possédée*. C'est pour cette raison qu'Origène applique au moins une fois au Verbe l'expression κτίσμα, dont on se sert généralement pour les créatures.

pensée, ou une création *ex nihilo*, ou une émanation, ou une simple organisation d'une matière préexistante.

Nous ne faisons que bégayer, il est vrai, quand nous parlons de l'éternité et du temps; nos pensées se troublent et s'obscurcissent; et l'on ne doit pas s'étonner si Origène confond parfois l'éternité avec les siècles des siècles ou avec l'infinité du temps. Ce n'est pas toutefois par une confusion de ce genre qu'il attribue au monde créé une existence sans bornes dans le passé et dans l'avenir. Il sait et il répète que le temps est né avec le monde et par le monde; mais il sait aussi que, si le temps, comme l'a dit Platon, est l'image mobile de l'éternité, il n'en est l'image que par son infinité même. Cela ne peut, en aucune manière, l'induire à faire de l'enfantement éternel du Verbe une simple création, et, réciproquement, de la création un enfantement semblable à celui du Verbe. Car le Fils n'a pas été tiré du néant, mais est sorti, par une génération ineffable, de la substance du Père, et c'est pour cela qu'il est unique. Sa naissance est nécessaire : sans lui, Dieu ne serait pas Dieu, tandis que, absolument parlant, Dieu subsisterait sans le monde dans la plénitude de son être. Que si Origène, pour marquer fortement la dépendance du Fils quant à son origine, emploie les expressions hardies et paradoxales de *ἀεὶ γεννᾶσθαι, τρέφεσθαι, ἐπισκευάζεσθαι, ἐνδέης τῶν νοητῶν τροφῶν*[1], il veut simplement exprimer par là qu'il est, selon la formule consacrée plus tard, Dieu de Dieu, lumière de lumière, n'étant lumière que parce qu'il est la splendeur du Père, n'ayant de divinité que parce qu'il est le Fils consubstantiel de Dieu. Il y a donc une distance

[1] Origène dit avec la même hardiesse et toujours dans le même sens : «Notre Sauveur est la splendeur de la gloire de Dieu; or la splendeur ne naît pas une fois pour cesser ensuite de naître. Autant de fois se lève la lumière productrice (*ποιητικόν*) de la splendeur, autant de fois est enfantée (*γεννᾶται*) la splendeur de la gloire. Notre Sauveur est la sagesse de Dieu. Notre Sauveur est la splendeur de la lumière éternelle. Si donc le Sauveur est toujours enfanté (et c'est pour cela qu'il est écrit : «Avant les collines il m'enfante», et non «il m'a enfanté», comme quelques-uns lisent à tort), de même toi, si tu es l'esprit d'adoption, Dieu t'enfante continuellement dans le Christ, etc.» (*Hom. in Jeremiam*, IX, § 4.)

incommensurable entre le premier-né de la création et la création elle-même. Et que pourrait-on, je ne dirai pas égaler, mais même comparer au Fils, soit parmi les choses visibles, soit parmi les invisibles?

On doit vivement regretter la perte du commentaire d'Origène sur la *Genèse :* ce commentaire était, sans doute, pour ses doctrines cosmologiques, ce qu'est celui sur saint Jean pour sa théologie pure. Origène, on ne saurait en douter, avait emprunté beaucoup et trop aux imaginations de Philon. C'est, du moins, ce que l'on doit conclure du traité *Contre Celse :* « Là (dans le *Commentaire sur la Genèse*) nous avons essayé d'expliquer, d'après les *Lettres divines* elles-mêmes, ce qu'est le ciel créé dans le commencement, ce qu'est la terre, en quoi elle est dite *invisible et sans forme*, ce qu'étaient l'abîme, et les ténèbres qui le couvraient, et l'eau et l'Esprit de Dieu qui était porté sur les eaux, et la lumière créée et le firmament distinct du ciel fait au commencement, et ainsi de suite [1]. » Mais, bien qu'Origène, dans son langage mêlé d'hébraïsmes [2] et de locutions platoniciennes, ne distingue pas l'incorporel de l'invisible et ni l'un ni l'autre de l'idéal, il n'avait pu confondre la génération des idées qui existent uniquement dans et par le Verbe, avec la production effective des êtres, formés par le Verbe créateur sur ces exemplaires éternels. Brouillant tout, Moïse et Platon, la Genèse et les Dialogues, la cosmologie et la dialectique, Philon n'avait pas seulement réalisé le Verbe ou la raison universelle, mais encore les *Logoi* ou les raisons des choses, qu'il identifiait avec les anges : de sorte que Dieu n'avait pas fait d'abord le ciel et la terre, puis les astres, puis les animaux et enfin l'homme,

[1] Quand on ne trouverait pas plusieurs fois cette eau ou ces eaux intelligibles dans lesquelles Origène cherche quelque mystère profond, on saurait, par certaines critiques de saint Basile, qu'Origène, au moins dans l'explication sans fin des trois premiers versets, avait tout expliqué dans un sens pneumatique et transcendant. Il ne prenait pied dans la réalité qu'à partir de la création de la lumière et du firmament.

[2] Hébraïsmes, bien entendu, qui lui viennent de la Bible grecque, et non de son commerce très léger avec l'hébreu.

mais l'idée du ciel et celle de la terre, puis l'idée de chaque astre, l'idée de chaque espèce d'animal, l'idée de l'homme : c'est là, selon lui, la vraie création, la création primitive, dont celle qui tombe sous les sens n'est qu'une dégradation. Moïse et Platon auraient eu peine à se reconnaître dans cet amalgame, où l'idéal et le réel s'enchevêtrent si étrangement. Origène a cru pouvoir superposer Platon à Moïse, grâce à la doctrine johannique du Verbe. Mais il s'est bien gardé de mêler l'incréé et le créé. Admettant l'existence éternelle du Λόγος et, par suite, des Λόγοι ou des idées qui subsistent en lui d'une manière immanente, il aurait cru blasphémer de mettre la génération divine du Fils et, par suite, de toutes les essences qu'il renferme, parmi la genèse des choses créées et à peu près sur la même ligne. La création, telle qu'il l'explique et que je vais l'exposer, paraît sans doute bien fantastique; elle n'est pas, du moins, un tissu de contradictions.

Dieu crée donc le ciel et la terre : Moïse l'a dit, et Origène le répète. Mais il semble qu'il oublie bientôt ou qu'il réduit presque à rien l'un des deux termes énoncés par l'historien sacré. Sa subtile exégèse a beau raffiner sur le texte évangélique *hæreditabunt terram,* et découvrir je ne sais quelle terre céleste, c'est-à-dire je ne sais quelle terre qui n'est pas la terre; son Dieu ne crée que le ciel ou le monde spirituel, et la terre ne figure que pour souvenir dans son explication de la *Genèse.* En effet, je cherche vainement la terre dans l'homélie qu'il a consacrée au premier chapitre de Moïse : « Comme les choses que Dieu allait faire, dit-il, se composaient d'esprit et de corps, c'est pour cela qu'il est dit que, dans le principe et avant toutes choses, fut fait le ciel, c'est-à-dire la substance spirituelle, sur laquelle Dieu se repose comme sur son trône et dans sa demeure... Et ce premier ciel, que nous appelons spirituel, c'est notre pensée qui est elle-même esprit, c'est-à-dire l'homme spirituel intérieur qui voit et contemple Dieu [1]. » De la terre, de ce qu'elle pou-

[1] *Hom. in Gen.*, I, § 2.

vait être (car, si le ciel est le monde spirituel, il est bien clair que la terre ne pouvait être celle que nous connaissons), pas un mot. Origène aurait pu cependant l'identifier avec le corps qui est attaché à tout esprit créé. Mais il aime mieux se perdre dans toute espèce de sens moraux qui n'ont rien à faire avec la création. Dieu ne crée effectivement que des esprits : c'est là la création primitive, telle qu'elle est sortie de ses mains. Parfait, il ne met au monde que des êtres parfaits; juste, que des créatures égales en bonheur comme en perfection. Il est assez difficile d'entendre quelle est cette perfection originelle qu'Origène attribue aux créatures. Veut-il parler d'une perfection relative, chaque créature étant ce qu'elle doit être selon son espèce, et par conséquent bonne? C'est le sens du texte de Moïse; ce ne peut être celui de son interprète. Car les créatures appartiennent à l'espèce raisonnable, et il n'y a entre elles ni différence spécifique originelle, ni inégalité. Parle-t-il d'une perfection absolue, sauf ce que les scolastiques ont appelé l'*aséité?* Mais cela semble contradictoire en soi, et l'on admet difficilement qu'Origène ait attribué aux créatures ce qui n'appartient qu'à l'Être premier. C'est cependant le seul sens qu'on puisse tirer de ses paroles. Les créatures, dans leur état primitif, étaient bonnes et parfaites, mais elles ne l'étaient qu'accidentellement (*κατὰ συμβεβηκός*), tandis que Dieu l'est essentiellement (*οὐσιωδῶς*). Ainsi les créatures avaient l'être, la raison, la vision du bien et, sans doute, son amour, uniquement par emprunt, tandis que Dieu est l'Être même, la Raison même, la Vision du bien et l'objet de cette vision, enfin la Charité ou l'amour même. Pures et saintes, les créatures pouvaient persévérer dans cette perfection qui leur avait été octroyée et ainsi se l'approprier par le bon choix de leur volonté, devenant par là des fils de Dieu ou des Dieux. De leur propre choix dépendait leur vie ou leur mort. Et la libre volonté étant leur seul perfectionnement possible, tout le reste, être, vie, contemplation et attrait du bien, félicité, leur était donné par nature, c'est-à-dire par la grâce et la munificence du Créateur.

Ainsi ne l'entend pas Ritter : « L'homme et, en général, les êtres créés doivent parvenir d'un état imparfait à la perfection, et, au début de leur existence, ils n'ont rien reçu de Dieu que la possibilité, la faculté d'être parfaits [1]. . . Nous ne pouvons pas nous dissimuler que la prétendue égalité, disparue depuis un temps indéfini, n'est proprement admise que pour un principe, un point de départ, qui ne fut jamais en réalité, et pour une fin, un terme qui n'est pas non plus la fin dernière et véritable, mais la cause d'un progrès virtuel [2]. » C'est très sensé, sans doute; mais il ne s'agit pas de raisonner selon nos idées; il faut se mettre au point de vue d'Origène, qui, au lieu de jeter les yeux sur ce qui est, se place d'abord en Dieu et de là ne peut voir comment le Dieu parfait aurait fait des œuvres imparfaites. Il s'embarrasse bien un peu dans ses explications, comme le prouve la page suivante : « On dira peut-être que, si l'œuvre de Dieu est achevée par le Fils, il est évident que cette œuvre était imparfaite avant de recevoir cet achèvement. Mais comment l'œuvre de Dieu pouvait-elle être imparfaite? Et, d'un autre côté, comment l'œuvre de Dieu est-elle achevée par celui qui a dit : « Celui qui m'a envoyé est plus grand que moi »? Mais le perfectionnement de cet ouvrage était celui de la nature raisonnable : imparfaite, le Verbe de Dieu est venu l'achever. L'œuvre de la création était donc imparfaite, et le Fils de Dieu a été envoyé pour lui donner sa perfection? Mais comment ne serait-il pas absurde d'avouer que le Père est l'auteur d'une œuvre imparfaite, et que le Sauveur a dû y mettre la dernière main? Donc, à mon jugement, il y a ici quelque mystère plus profond. Car, peut-être, la nature raisonnable, quand elle a été placée dans le Paradis, n'était-elle nullement imparfaite. Autrement, comment Dieu aurait-il placé dans le Paradis une nature imparfaite pour le garder et pour le cultiver? Il n'y a pas d'apparence à dire imparfait l'être qui pouvait travailler l'arbre de vie et tous ceux que Dieu avait plantés dans le paradis. En con-

[1] T. I, p. 487 de la traduction.
[2] T. I, p. 499.

séquence, voyez si l'homme, créé parfait, ne serait pas devenu imparfait par sa désobéissance et s'il n'a pas eu besoin, à cause de cela, de quelqu'un qui le délivrât de cette imperfection [1]. » Mais qu'Origène s'embarrasse ou non dans ses paroles, qu'il fasse ou non une hypothèse impossible, il n'y a pas, dans ses ouvrages, un seul mot qui puisse faire supposer que les esprits, en sortant de la main de Dieu, avaient besoin d'un long et pénible apprentissage pour s'élever peu à peu de la possibilité de la science et de la vertu à la science et à la vertu actuelles, principes du bonheur. Ce qui montre d'ailleurs que telle ne pouvait être sa pensée, c'est que tout son système repose sur la supposition de la chute et du rétablissement final, notre progrès devant consister à remonter à la perfection originelle d'où nous sommes déchus par notre faute. C'est un principe pour Origène que la fin doit être semblable au commencement : *Semper enim est finis initiis similis*, et que, par conséquent, la fin de toute créature, c'est d'être rétablie dans sa perfection primitive [2]. De ce que toutes les âmes sont parfaites, il suit nécessairement qu'elles sont égales, la vraie perfection n'admettant pas de plus ni de moins. Mais Origène se fonde sur une autre raison pour nier toute inégalité originelle entre les âmes, c'est que Dieu, qui est juste, ne pouvait avoir de raisons pour accorder aux unes une

[1] *Πῶς οὖν ἀτελὲς ἦν ἔργον τύγχανον τοῦ Θεοῦ; Καὶ πῶς ἔργον τοῦ Θεοῦ τελειοῦται ὑπὸ τοῦ εἰπόντος· Ὁ Πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μού ἐστιν; Ἡ δὲ τελείωσις τοῦ ἔργου ἡ τοῦ λογικοῦ τελείωσις ἦν· τοῦτο γὰρ ἦλθεν ἀτελὲς ὂν ποιῆσαι ὁ γενόμενος σὰρξ Λόγος. Ἆρ' οὖν ἐκτίσθη ἀτελὲς τὸ ἔργον, καὶ πέμπεται ὁ Σωτὴρ τὸ ἀτελὲς τελειῶσαι; Καὶ πῶς οὐκ ἄτοπον τὸν μὲν Πατέρα ἀτελοῦς ποιητὴν γεγονέναι, τὸν δὲ Σωτῆρα τὸ ἀτελὲς τετελειωκέναι κτισθὲν ἀτελὲς; Ἡγοῦμαι δὴ ἐν τοῖς τόποις βαθύτερόν τι ἐναποκεῖσθαι μυστήριον· τάχα γὰρ οὐ πάντη ἀτελὲς τὸ λογικὸν ἦν· ἅμα τῷ τεθεῖσθαι ἐν τῷ παραδείσῳ. Πῶς γὰρ ἂν τὸ πάντη ἀτελὲς ἐτίθετο ὁ Θεὸς ἐν τῷ παραδείσῳ ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν; Ὁ γὰρ δυνάμενος ἐργάζεσθαι ξύλον ζωῆς καὶ πάντα δὲ ἃ ἐφύτευσεν ὁ Θεὸς, καὶ μετὰ ταῦτα ἐξανέτειλεν, οὐκ ἂν εὐλόγως λέγοιτο ἀτελής. Μήποτε οὖν τέλειος ὤν, πῶς ἀτελὴς διὰ τὴν παρακοὴν ὢν γέγονε, καὶ ἐδεήθη τοῦ τελειώσοντος αὐτὸν ἀπὸ τῆς ἀτελείας.* (*In Joh.*, XIII, 37.)

[2] *De Principiis*, V, ch. VI, § 2. Le rapprochement que Ritter fait de cette formule avec cette phrase du *Commentaire de saint Jean* : *Ἀρχὴ καὶ τέλος ὁ αὐτός* n'est pas exact. *Ὁ αὐτός* c'est le Christ, commencement et fin de tout, A et Ω. (*In Joh.*, I, ch. XXXVI.)

perfection plus grande, aux autres une moindre, et que son équité devait remettre le sort de chacune d'elles à son libre arbitre, toute inégalité pour les esprits ne pouvant résulter que de leur bon ou de leur mauvais choix. L'idée de la justice de Dieu et celle de la liberté ont eu, sur l'esprit d'Origène, une influence prépondérante, même excessive, et l'ont jeté dans les explications les plus violentes et les plus bizarres pour se mettre d'accord avec les textes ou avec la tradition ecclésiastique. Quoi qu'il en soit, la création ne se composait originairement que de créatures raisonnables, faites à l'image du Verbe[1]. Dieu leur avait mis le bien devant les yeux; elles n'avaient, en quelque sorte, qu'à étendre la main pour se l'approprier et pour se faire un mérite de cette grâce du Créateur. Une seule eut cette vertu, l'âme pure et sainte qui devait être un jour Jésus-Christ.

Je n'ai guère fait, jusqu'ici, que réciter l'espèce de poème cosmogonique conçu par Origène; cela m'a paru nécessaire pour rétablir la pensée à la fois très servile et très hardie de l'interprète de Moïse, parce que Ritter me paraît l'avoir compliquée de difficultés imaginaires. Mais je sens bien que ce n'est pas là de la philosophie. Aussi j'interromps cette exposition toute poétique, quant au fond, pour mettre en lumière et les principes qui ont dirigé Origène dans ses conceptions ou ses combinaisons, et les causes qui lui ont fait adopter ces principes.

Origène semble avoir besoin, pour penser, comme la plupart de ses contemporains, soit d'un texte à interpréter, soit d'une grave hérésie à repousser. Il nous indique lui-même l'origine et la cause toute historique de ses spéculations imaginaires sur le monde. Les partisans de Marcion, de Basilide et de Valentin, assez nombreux à Alexandrie et, à ce qu'il semble, grands disputeurs par écrit ou de vive voix, ne se contentaient pas de soutenir que les âmes étaient essentiellement et par nature partagées en spirituelles, en animiques et en matérielles; ils s'efforçaient encore de démontrer que, si l'on refusait d'adopter leur division

[1] Le rapport est plus exact dans le langage d'Origène, φύσις λογική, Λόγος.

et d'attribuer cette diversité des âmes à une différence d'origine, on devait du même coup rejeter la Providence. « Comment peut-il convenir à la justice de Dieu, créateur du monde, d'assigner aux uns le ciel pour habitation (et aux autres la terre)[1], et non seulement d'accorder à ceux-là une habitation meilleure, mais encore de faire parmi eux un choix arbitraire en établissant des principautés, des trônes, des dominations? En un mot, s'il ne manque au Dieu créateur ni la volonté de faire une œuvre bonne et excellente, ni la puissance de l'accomplir, quelle a pu être la cause pour laquelle, en créant des natures raisonnables, il a fait les unes plus élevées, les autres inférieures d'un, de deux, de trois degrés et de plus encore? » Puis, passant en revue ce qu'on voit sur la terre, ces sectaires ajoutaient : « Voyez combien la naissance de l'un est plus heureuse que celle de l'autre. Tel naît d'Abraham, tel naît d'Isaac et de Rébecca; encore dans le sein maternel, celui-ci supplante son frère; avant même que de naître, il est aimé de Dieu. L'un vient au monde parmi les Hébreux; il a la ressource d'être instruit dans la loi divine; l'autre voit le jour parmi les Grecs, hommes sages et d'une érudition non médiocre. Au contraire, voici un enfant qui naît parmi les Éthiopiens, lesquels ont coutume de se nourrir de chair humaine, ou chez les Scythes, pour qui le parricide est comme une chose légale, soit enfin dans la Tauride, où l'on immole les étrangers. Eh bien! d'où proviennent ces différences? Quelle peut être la cause des conditions si variées que la naissance nous assigne? Assurément on ne saurait prétendre que le libre arbitre y ait quelque part. Car nul ne choisit son lieu de naissance, ni ses compatriotes, ni sa condition. Que si l'on n'admet pas que les âmes sont de différente nature, que les unes, naturellement mauvaises, sont destinées à rejoindre une race mauvaise; les autres, naturellement bonnes, à faire partie d'une bonne race; il ne reste plus qu'à livrer au hasard tout le cours des choses humaines. Dès lors il ne peut plus être ques-

[1] J'ajoute ce membre de phrase pour achever le sens, qui reste suspendu dans Origène.

tion ni d'un monde créé par Dieu et gouverné par sa providence, ni d'un jugement de Dieu sur les actions de chacun[1]. » C'est dans ces polémiques et non dans une imitation plus ou moins heureuse de Platon, qu'il faut chercher l'origine des principes adoptés par Origène.

Aux objections des gnostiques contre la *Genèse* il avait déjà répondu par l'éternité du monde, doctrine diamétralement opposée à la lettre du *Timée*[2], sinon à son esprit. A leurs théories sur la différence des âmes et sur leur origine, il répond par l'égalité originelle des esprits, autre doctrine non moins opposée au platonisme.

Suivons les principes d'Origène. Dieu crée de toute éternité et par un acte unique de sa puissance. Il crée éternellement et du même coup tous les êtres qui forment primitivement le monde divin et qui subsisteront à jamais, indestructibles dans leur substance, quelques modifications profondes qu'ils puissent subir dans leurs qualités; car si la volonté première de Dieu est qu'ils forment un monde toujours pur et saint, la possibilité d'une série indéfinie de mondes n'en est pas moins posée subsidiairement dans l'acte créateur, avec les changements et les défaillances possibles des créatures. Or ces mondes ne seront pas peuplés par d'autres êtres que ceux qui forment le monde primitif, puisque Origène suppose une seule création, modifiable quant aux qualités des êtres, mais indéfectible quant à leur substance. A cette idée d'une création unique et éternelle, qui aurait pu lui suffire, il en ajoute une autre éminemment grecque et platonicienne, sans craindre de se faire accuser de limiter la toute-puissance et l'omniscience de Dieu : c'est que cette création, qui est indéfinie dans la durée, est finie et limitée en elle-même; Dieu a tout fait avec nombre et mesure. Car pour Dieu

[1] *Des Principes*, liv. II, ch. IX, § 5, et liv. I, ch. VIII, § 2.

[2] Alcinoüs avait essayé de rapprocher le *Timée* de la *Métaphysique* et de la *Physique* d'Aristote. Taurus, Caius, Atticus, s'élevèrent vivement contre ce rapprochement. Platon ne fait-il pas dire par le Créateur aux dieux qu'il a faits : « Vous êtes nés, et si vous êtes immortels, c'est par ma volonté? »

rien n'est sans mesure ni sans fin : qu'il s'agisse du nombre des êtres raisonnables ou de l'étendue de la matière corporelle, tout ce qui est créé se renferme dans un nombre et une mesure déterminés [1]. » Pourquoi? C'est que l'infini ne peut se penser : « Dans ce commencement (du monde) que notre esprit se représente, dit Origène, Dieu a produit par sa volonté autant de substances intellectuelles qu'il fallait et qu'il était suffisant. Car il ne faut pas, sous prétexte de le glorifier, ôter à la puissance divine sa limite. Nous devons affirmer, au contraire, qu'elle est finie. Si, en effet, elle était infinie, elle ne pourrait se penser. Car il est de la nature de l'infini de ne pouvoir être embrassé. Dieu a donc fait autant d'êtres qu'il pouvait en comprendre, en tenir sous sa main, en ramasser sous sa providence. De même il n'a préparé qu'autant de matière qu'il en pouvait ordonner [2]. » Origène voulait sans doute, par là, couper court aux exagérations des gnostiques, sur leurs *δυνάμεις ἀπειράκις ἄπειροι*. Nous avons déjà vu que son esprit grec était tenté de réagir contre les déclamations orientales sur l'incompréhensibilité divine. Je retrouve ici la même tendance, et c'est ce qui m'a fait citer ce principe, qui n'a d'ailleurs, je l'avoue, qu'une médiocre importance dans les déductions d'Origène.

Mais l'éternité et l'unité de la création, la permanence indes-

[1] «Omnis igitur creatura intra certum apud eum numerum mensuramque distinguitur, id est vel rationabilium numerus, vel mensura materiæ corporalis.» (*Des Principes*, IV, 35.)

[2] *Ἐν τῇ ὑπονοουμένῃ ἀρχῇ τοσοῦτον ἀριθμὸν τῷ βουλήματι αὐτοῦ ὑποσταθῆναι τὸν Θεὸν οὐσιῶν νοερῶν, ὅσον ἠδύνατο διαρκέσαι· πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ λεκτέον, καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον. Ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀναγκὴ αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν· τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον. Πεποίηκε τοίνυν τοσαῦτα ὧν ἠδύνατο περιδράξασθαι, καὶ ἔχειν αὐτὰ ὑπὸ χεῖρος, καὶ συγκροτεῖν ὑπὸ τὴν αὐτοῦ πρόνοιαν. Ὥσπερ καὶ τοσαύτην ὕλην κατεσκεύασεν ὅσην ἠδύνατο κατακοσμῆσαι.* (Περὶ Ἀρχῶν, II, ch. IX, § 1.) Moins le mot *περιγραφή*, qui me paraît remplacer assez malheureusement *πέρας*, ce discours d'Origène était moins choquant pour des Grecs que pour nous, qui sommes habitués à appeler *infini* le *parfait*. Pour Platon comme pour Aristote, l'*ἄπειρον* est l'indéterminé, ce qui est toujours susceptible de plus et de moins, ce qui est en puissance, et par conséquent ce qui est bien plus de la nature de l'imparfait que du parfait.

tructible des substances créées, leur nombre fini et déterminé, ne nous apprennent encore rien de leur nature. Origène parle de la création du ciel et de la terre, des esprits et du corps. Mais, de fait, Dieu ne crée que des esprits, tout être sorti de ses mains devant porter sa marque et son image. « Ce n'est pas seulement l'âme du premier homme, lisons-nous dans une homélie, mais encore celles de tous les êtres, qui ont été faites à l'image et ressemblance de Dieu [1]. » Ces mots nous indiquent le principe qu'Origène n'exprime nulle part d'une manière catégorique, mais qui domine sa pensée. Faites par l'intermédiaire du Verbe (διά) et à son image, les créatures sont nécessairement des essences intellectuelles ou rationnelles (λογικαί, νοεραί); faites par Dieu [2], qui est esprit, et tenant de lui le fond de leur être [3], elles sont destinées à lui ressembler et à être, autant que possible, de purs esprits; faites dans l'Esprit-Saint, elles avaient reçu et elles ne peuvent manquer de recouvrer un jour la grâce et la sanctification. Autrement dit, Dieu n'agit, ne crée que selon ce qu'il est, et toutes les créatures ne sont bonnes et n'ont d'être que parce qu'elles sont à l'image de son Fils, qui est lui-même son image. Qu'elles soient d'ailleurs nécessairement attachées à des corps, cela n'empêche pas que le fond de leur être ne soit spirituel, comme celui de Dieu. Le monde tel qu'Origène le conçoit dans son état premier, tel qu'il était en sortant des mains du Créateur, était bien plus pur et plus saint que la république stoïcienne des hommes et des dieux : car celle-ci suppose des êtres sans raison à côté des natures raisonnables, tandis que la céleste Jérusalem n'est peuplée que d'essences pensantes et spirituelles. Le monde donc était parfait : le mal ne pouvait y entrer que par les défaillances et les égarements de la volonté. Et c'est bien plus par souvenir de l'optimisme stoïcien que conformément à ses propres principes, qu'Origène écrivait dans son traité *Contre Celse* : « Des maux

(1) *In Jerem.*, hom. II, § 1.
(2) Ὑπό.
(3) Ἀπό, ἐξ.

cependant, mais en petit nombre, si l'on regarde à l'ensemble de la création, avaient, par voie de conséquence, acccompagné les maîtresses œuvres, comme du principal travail du menuisier résultent des copeaux et de la sciure de bois, comme du travail de l'architecte, des ordures formées par les fragments de pierre et par la poussière, qui restent au pied de l'édifice[1]. » Il n'y avait même pas de ces scories dans le monde divin. La perfection originelle des natures raisonnables entraîne leur égalité. Origène en donne une autre raison, qui est malheureusement fort obscure dans la version de Rufin. « Dieu, dit-il, est la cause première des êtres raisonnables. Or il n'y avait en lui ni variété, ni changement, ni impossibilité. Il a donc dû créer égaux et semblables tous les êtres qu'il voulait créer, puisqu'il n'existait en lui ni variété, ni diversité[2]. » En retranchant le mot *impossibilitas*[3], toute la raison donnée par Origène se cache sous les mots *varietas, permutatio, diversitas*. Mais, de ce que Dieu est toujours le même dans sa perfection absolue, de ce que sa nature spirituelle ne comporte ni degré, ni diversité, on ne voit pas qu'il en résulte clairement, comme conséquence, que les créatures qui participent à sa perfection spirituelle ne puissent pas y participer plus ou moins. Serait-il injuste, s'il était inégal dans ses dons purement gratuits? C'est ce qu'Origène dit nettement lorsqu'il avance à plusieurs reprises que l'inégalité qu'on voit entre les esprits ne vient pas, ne saurait

[1] Ἀλλὰ προηγουμένοις αὐτοῦ ἔργοις ὀλίγα, ὡς πρὸς τὴν τῶν ὅλων διάταξιν, τυγχάνοντα (κακὰ), ἐπηκολούθησεν· ὥσπερ ἐπακολουθεῖ τοῖς προηγουμένοις τοῦ τέκτονος ἔργοις τὰ ἐλικοειδῆ ξέσματα καὶ πρίσματα, καὶ οἰκοδόμοις ποιεῖν δοκεῖν τὰ παρακείμενα ταῖς οἰκοδομαῖς ὡσπερεὶ κόπρια ἀποπίπτοντα τῶν λίθων καὶ τῆς κονίας. (*Contre Celse*, VI, 55.)

[2] « Quia ergo quæ creanda erant, ipsa exstitit causa, in quo neque varietas, neque permutatio, neque impossibilitas inerat, æquales creavit omnes ac similes quos creavit : quippe cum nulla ei causa varietatis ac diversitatis existeret. » (*Des Principes*, II, ch. IX, § 6.)

[3] Si ce mot est la traduction d'ἀδυνασία (impuissance), voici le raisonnement d'Origène : « Dieu conçoit des créatures parfaites comme il est parfait, et, en vertu de sa toute-puissance, il les crée telles qu'il les conçoit. » Mais il ne s'agit pas de la possibilité de la réalisation des conceptions divines. Il s'agit d'expliquer ces conceptions mêmes. On peut donc retrancher le mot *impossibilitas* ou ἀδυνασία.

venir de l'inégalité du dispensateur à leur égard (*non ex dispensantis inæqualitate descendere*)[1]. Dans son désir de répondre aux impertinentes objections des gnostiques contre la Providence et d'anéantir cette prétendue division des hommes en trois classes, qui supposerait une différence d'origine, ne s'est-il pas un peu trop souvenu des paradoxes stoïciens, que, « le vrai n'étant pas plus vrai que le vrai, la raison n'est pas plus raison que la raison, et que la pensée du sage est égale à celle de Jupiter? » Je le croirais volontiers, lorsque je vois, dans son *Commentaire sur saint Jean*, qu'il n'y a qu'une seule et même vérité pour les hommes, pour les anges et pour Dieu : ce qui est incontestable, mais ce qui ne prouve pas que Dieu, l'ange et l'homme la voient également, aient une capacité égale de la voir. La conclusion très nette et très ferme d'Origène, sur laquelle il ne paraît jamais être revenu, puisqu'elle se lit encore dans le traité *Contre Celse*, un de ses derniers ouvrages, c'est que « la nature raisonnable est une et identique dans toutes les âmes, et qu'aucune âme n'ayant été créée mauvaise par Dieu[2], » cette nature était originairement égale dans toutes : pensée qui était, je crois, dans les données du stoïcisme, sans y avoir jamais été avancée avec cette décision, mais qui certainement n'aurait pas été plus acceptée de Platon que d'Aristote.

Enfin, tout en soutenant que les substances rationnelles ont été créées parfaites, Origène n'en reconnaissait pas moins qu'il n'y a pas d'esprits créés absolument dégagés de la matière. Mais comme cela lui arrive souvent, il affirme, sans donner de raison expresse de son affirmation : « S'il est impossible, dit-il, d'affirmer en aucune façon qu'une nature quelconque, à l'exception du Père, du Fils et du Saint-Esprit, puisse vivre sans corps, nous arriverons nécessairement à cette conclusion que, bien que les natures raisonnables soient l'objet principal de la création, la substance matérielle ne peut en être séparée que

[1] *Des Principes*, I, ch. VIII, § 2.

[2] *Μίαν φύσιν ἐπισλάμενοι πάσης λογικῆς ψυχῆς καὶ μηδεμίαν φάσκοντες πονηρὰν ὑπὸ τοῦ κτίσαντος τὰ ὅλα δεδημιουργῆσθαι.* (*Contre Celse*, III, 69.)

par abstraction et en idée. Cette substance paraît avoir été produite pour elles ou après elles; mais, en réalité, elles n'ont jamais vécu ni ne vivent jamais sans matière. Car c'est avec raison qu'on attribue à la Trinité seule le privilège de la vie incorporelle[1]. » Jamais Origène ne s'est dédit sur ce point capital de sa doctrine. Il pourra bien parler de la vie *ἄϋλος, ἀσώματος,* dont jouissaient les esprits avant leur défaillance, et dont ils doivent jouir finalement, il entend simplement une vie exempte des nécessités de ce corps grossier et ténébreux dont nous sommes enveloppés en cette vie[2]. Mais pourquoi ne saurait-il y avoir d'esprits purs que la Trinité? C'est ce qu'Origène exprime obscurément et à demi-mots en séparant absolument Dieu de la créature par le privilège de l'incorporalité : ce qui veut dire que la créature est nécessairement imparfaite, et, quelque favorisée qu'elle soit des dons du Créateur, ne possède jamais qu'une perfection relative, limitée. Le corps est la marque de cette limite. Il est aussi principe de différenciation : ce qui, d'ailleurs, résulte de la fonction précédente. Car, par là même que la créature est imparfaite et finie, elle peut être et elle est effectivement multiple; il faut donc qu'il y ait quelque chose qui sépare et distingue les esprits les uns des autres. Tout cela, sans doute, est contenu dans la proposition que la Trinité seule est absolument incorporelle, immatérielle; mais Origène n'aurait pas dû le laisser à deviner à ses lecteurs. Je ne comprends pas toutefois qu'on l'ait accusé de faire de la créature spirituelle

[1] *De Principiis*, II, ch. II, § 2; même déclaration, *ibid.*, IV, ch. VI, § 27 : «Parmi les créatures, il se trouve des substances qui ont la propriété d'être invisibles. Tout incorporelles qu'elles sont, elles se servent pourtant de corps, bien qu'elles-mêmes soient supérieures à la substance corporelle. Quant à la Trinité, principe et cause de tout, de laquelle, par laquelle, en laquelle toutes choses ont leur existence, elle n'est pas un corps, ni ne réside dans un corps, mais elle est incorporelle de toute manière.»

[2] Ἀναγκαῖον ἐπισθῆσαι εἰ ἄϋλον πάντῃ καὶ ἀσώματον ζωὴν ζώντων ἐν μακαριότητι τῶν ἁγίων, ὁ καλούμενος δράκων ἄξιος γεγένηται, ἀποπεσὼν τῆς καθαρᾶς ζωῆς, πρὸ πάντων ἐνδεθῆναι ὕλῃ καὶ σώματι. (*In Joh.*, I, ch. XXVII.) Malgré le mot πάντῃ, qui fortifie ἄϋλον καὶ ἀσώματον, Origène ne veut pas dire que ces âmes saintes étaient, comme Dieu, dégagées absolument du corps et de la matière.

je ne sais quelle masse confuse [1], et de nier la distinction numérique des esprits avant la chute (*δίχα παντὸς ἀριθμοῦ*), comme dit le théologien qui a écrit la lettre de Justinien à Mennas. C'est ce que réfute toute la doctrine d'Origène. Et même, si l'on avait un reproche à lui faire, ce serait de n'avoir pas assez marqué la solidarité qui reliait entre elles toutes les monades spirituelles : car nous n'apprenons l'unité primitive du monde divin que lorsqu'elle vient à se rompre. Quoi qu'il en soit, il suffit de considérer que les esprits n'ont jamais existé sans un corps quelconque, pour conclure qu'ils étaient par cela même séparés et distincts les uns des autres à l'origine, comme ils l'ont été depuis.

Ces principes, assez complexes, une fois bien entendus et toujours présents à l'esprit, il nous sera facile de suivre sans trop de faux pas les rêves cosmologiques d'Origène.

Si les esprits étaient parfaits à l'origine, cette perfection ne leur était pas essentielle (*οὐσιωδῶς*), elle n'était qu'un bien *adventice*, en quelque sorte un bien accidentel (*κατὰ συμβεβηκός*), qu'ils tenaient de la munificence du Créateur. Elle ne pouvait leur devenir propre qu'autant qu'ils l'auraient conquise par l'ardeur et la constance de leur libre volonté. Cela était difficile sans doute, vu que la liberté est inhérente aux natures raisonnables, et que la liberté dans les créatures peut se porter au bien ou au mal. Mais cela n'était pas impossible, témoin l'âme du Christ. Quoique cet épisode n'ait qu'une importance médiocre dans la suite des spéculations d'Origène, je le traduis parce qu'il montre par quelle voie tous les esprits auraient pu parvenir à une perfection qui leur fût propre et non point étrangère en partie, puisqu'ils ne la devaient qu'à une grâce de Dieu, et en même temps par quelle voie ils pourront y revenir. « On ne peut douter, dit Origène, que la nature de l'âme du

[1] Ritter reprend ces idées sous une forme très peu différente. Selon lui, les esprits ne peuvent être comparés qu'à une masse uniforme (p. 479). « Le monde (il aurait dû dire : « ce monde-ci ») fut créé postérieurement, et alors les esprits se différencièrent; car rien ne peut être différent sans corps » (p. 476).

Christ ne fût la même que celle des autres âmes : autrement, on ne pourrait pas l'appeler une âme, si elle n'en était pas une. Mais, parce que la faculté de choisir entre le bien et le mal leur appartient à toutes, cette âme, qui est celle du Christ, choisit d'aimer la justice au point qu'en raison de l'immensité de son amour, elle s'y attacha inséparablement et immuablement (*inconvertibiliter atque inseparabiliter*) : de sorte que la fermeté de sa volonté, l'immensité de son affection, la chaleur inextinguible de son amour, exclurent toute pensée de changement, et que ce qui n'était qu'un effet de son libre arbitre lui tourna en nature par un long exercice[1]. Ainsi il faut croire, et qu'il y eut dans le Christ une âme humaine et raisonnable, et que toute pensée, toute possibilité de péché était éloignée de cette âme[2]. » Et, pour se faire mieux entendre, Origène ajoute cette comparaison : « Le fer est un métal susceptible de froid et de chaleur. Supposez donc qu'une masse de fer reste continuellement dans le feu, de sorte qu'elle reçoive la chaleur par tous ses pores et par toutes ses veines, elle deviendra tout feu. Direz-vous qu'elle peut se refroidir aussi longtemps qu'elle restera dans le feu? Certes non. Au contraire, vous voyez par ce qui se passe dans les fournaises qu'elle n'est plus autre chose que le feu; et si vous essayez de la toucher, c'est la force du feu que vous ressentez et non celle du fer. Ainsi en est-il de cette âme qui, semblable à du fer placé dans le feu, est toujours dans le Verbe, toujours dans la Sagesse, toujours en Dieu : tout ce qu'elle fait, tout ce qu'elle pense est Dieu : voilà pourquoi elle n'est point sujette au changement, car elle participe à l'immutabilité du Verbe de Dieu, auquel elle reste unie dans le feu de l'amour. Nous admettons bien qu'une certaine chaleur du Verbe parvienne à tous les saints; mais, quant à cette âme, le feu divin y repose substantiellement[3]. » Telle est la fin pour la-

[1] Le texte de Rufin porte : *affectu longi usus*, qui peut s'expliquer, mais qui, toutefois, me paraît une faute de copiste pour *effectu*.

[2] *De Principiis*, II, ch. VI, § 5.

[3] *De Principiis*, II, ch. VI, § 6.

quelle tout esprit a été créé; tel est le seul moyen de l'atteindre. Ni ce moyen, ni cette fin n'étaient au-dessus des forces d'aucune âme, puisqu'elles étaient toutes égales en perfection. Mais ce qui nous a été donné peut nous être repris, dit Origène, ou se détacher de nous. Il s'en détache, si le mouvement des âmes ne prend pas une bonne direction. Or Dieu a laissé la direction de leurs mouvements à la volonté et à la liberté de ceux qu'il a créés, afin que le bien leur devînt propre (*quo scilicet bonum eis proprium fieret*)[1]. » Mais la volonté, par cela même qu'elle est capable de bien et de mal, n'est pas ferme et constante dans le bien, n'ayant pas l'immutabilité de Dieu[2]. Origène n'hésite pas à conclure qu'il était impossible à la toute-puissance divine de destiner l'homme, et en général les esprits créés, à une perfection parfaitement stable. A Celse, qui demandait si Dieu ne pouvait corriger les hommes par sa propre puissance sans envoyer quelqu'un pour cela, Origène répond : « Voudrait-il, par hasard, dans ses folles imaginations, que Dieu enlevât subitement les vices des hommes et mît à la place la vertu? Qu'un autre recherche si cela est conforme à la nature ou non. Supposons toutefois que ce soit possible: que devient le libre arbitre?... Un autre, imitant Celse, pourrait demander pourquoi Dieu n'a pas, par sa puissance divine, fait les hommes, dès le commencement, si attachés à la vertu, si parfaits, qu'il n'y eût aucun vice, et que, par conséquent, il ne fût besoin d'aucune correction : Question bonne à troubler des gens simples, mais non celui qui a quelque connaissance de la nature. Supprimez la liberté de la vertu : vous supprimez du même coup l'essence de la vertu elle-même[3]. » Donc les créatures raisonnables étant douées de la faculté de choisir, leur libre arbitre a porté les unes à chercher le progrès dans l'imitation de Dieu, et les

(1) *De Principiis*, II, ch. IX, § 2.

(2) Οὐ γὰρ δύναται χωρῆσαι τὸ πάντη ἄτρεπτον τοῦ Θεοῦ. (*Contre Celse*, V, 21.)

(3) Διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ζητήσει τις τὴν ἀρχὴν, ὅτι οὐχ ἷόν τε ἦν τῷ Θεῷ θείᾳ δυνάμει μηδ' ἐπανορθώσεως δεομένους ποιῆσαι τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλ' αὐτόθεν σπουδαίους καὶ τελείους, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ὑποστάσης τῆς κακίας;... Ἀρετῆς μὲν ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἑκούσιον, ἀνεῖλες αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν. (*Contre Celse*, IV, 3.)

autres à déchoir par leur négligence. « C'est là, selon Origène, la cause de la diversité qu'on remarque entre les créatures raisonnables, diversité qui tire son origine, non pas des décrets ni de la volonté du Créateur, mais de la liberté propre à chacune d'elles [1]. » Parmi les âmes, les unes se sont attachées avec plus ou moins de force au bien suprême, et après avoir occupé la même place ou un rang égal dans le monde céleste, ont peu à peu formé une hiérarchie selon le degré de leur bonne volonté, depuis les archanges, les trônes et les dominations, qui, sans être à la hauteur de l'âme du Christ, continuent cependant à résider dans les *cieux des cieux*, jusqu'aux anges inférieurs qui régissent les astres et qui sont attachés à des corps visibles, moins purs par conséquent que ceux des puissances supérieures, parce que, sans avoir fait le mal, ils se sont appliqués à un moindre bien. Les autres ont admis en elles la malice, et se sont volontairement écartées de Dieu; ce sont les démons et les hommes; et c'est leur chute qui a amené l'état actuel du monde ou le siècle présent, lequel est moins une création véritable qu'une dégradation [2]. Car l'apôtre ne dit pas depuis le commencement du monde (ἀπ' ἀρχῆς ou κτίσεως), mais depuis sa chute (ἀπὸ καταβολῆς) [3].

Par quelles révolutions, par quelles dégradations successives l'œuvre de Dieu en est-elle arrivée là? Nous ne le voyons pas dans ce qui reste d'Origène. Ces explications, où devait entrer la considération de l'infinité des mondes ou des siècles se succédant les uns aux autres, ne sont pas, je crois, très regrettables philosophiquement. J'en remarque seulement l'absence, parce qu'elles devaient former la contre-partie des explications sur les fins dernières, les dégradations successives du monde divin répondant aux progrès successifs qui le ramèneront un jour à sa perfection première.

(1) *Des Principes*, II, IX, 6.

(2) Tout le chapitre VIII du premier livre *Des Principes* et tout le chapitre VI.

(3) Καταβολή signifiant aussi bien l'action de jeter des fondements, la fondation, que l'action de renverser de haut en bas, saint Paul n'a pas voulu dire autre chose que ἀπ' ἀρχῆς (depuis le commencement).

Mais, ce qui importe davantage, d'où sont venues ces inégalités dans les volontés, puis ces défaillances et ces excès, qui ont causé l'état actuel du monde? C'est ce qui ne s'explique pas dans les principes d'Origène. Si, d'un côté, toute nature raisonnable est égale à une autre quant à la perfection originelle; si, d'un autre côté, le bien, vu leur égale perfection, doit avoir pour toutes un attrait égal; si, de plus, il n'y a d'autre mobile de la volonté que la vue et l'attrait du bien, on ne comprend ni les inégalités qui se produisent dans le ciel, ni la chute profonde d'un certain nombre d'âmes. Dans le mythe du *Phèdre*, où d'ailleurs il ne s'agit nullement de création ou de genèse, les âmes qui, des chœurs célestes, tombent sur la terre et revêtent des corps d'hommes, sont entraînées dans cette chute par les mouvements du coursier noir, qui représente la sensualité, l'emportant sur le coursier blanc, qui représente la raison. De même l'âme humaine, selon la doctrine de Clément, peut faillir, parce que sa nature perfectible, mais imparfaite, implique la passion. Rien de pareil dans le système d'Origène. Si, au lieu de s'abandonner à des réminiscences de l'ancienne philosophie ou à des suppositions arbitraires, il eût plus sondé la nature humaine, faite d'amour-propre et d'amour de l'universel, il aurait pu présenter quelque raison de cette différence des volontés d'êtres égaux en perfection et également attirés vers le bien, et sans donner peut-être plus de vérité à ses hypothèses, il leur aurait du moins donné plus de vraisemblance.

Le monde spirituel allait se dissoudre par le péché; Dieu fit la matière pour l'enchaîner et pour arrêter sa dissolution. « Lorsqu'il y a, dit Origène, une telle variété dans ce monde, une telle diversité entre les êtres raisonnables, quelle peut avoir été la cause de l'existence de ce monde, sinon la variété des chutes de ceux qui se sont diversement séparés de l'unité[1]?...

[1] Οὕτω δὴ ποικιλωτάτου κόσμου τυγχάνοντος καὶ τοσαῦτα διάφορα λογικὰ περιέχοντος, τί ἄλλο χρὴ λέγειν αἴτιον γεγονέναι τοῦ ὑποστῆναι αὐτὸν, ἢ τὸ ποικίλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὁμοίως τῆς ἑνάδος ἀπορρεόντων? (*Des Principes*, II, ch. 1, § 1.) Texte conservé dans la lettre à Mennas.

Ébranlés dans leur être et violemment arrachés à cet état de bonté où ils avaient été créés, ils se sont vu livrer à la mobilité et à l'agitation de leurs désirs; par là, au lieu de conserver un et identique le bien de leur nature, ils l'ont échangé contre des qualités différentes, suivant la direction diverse qu'ils avaient donnée à leur libre arbitre. Dieu, par un art ineffable de sa sagesse, transformant et réparant tout ce qui se fait d'une manière quelconque, pour le faire tourner à quelque chose d'utile et au bien commun, ramena à l'unité ces créatures qui se séparaient les unes des autres par la contrariété de leurs pensées, pour qu'elles formassent, malgré la diversité de leurs mouvements, la plénitude harmonieuse et parfaite d'un seul monde, et que la variété même de leurs volontés tendît à une même fin... Il paraît donc conséquent, puisque la diversité dans le monde ne peut exister sans les corps, d'examiner maintenant la nature corporelle [1]. »

Les développements d'Origène sur la matière, qui, n'ayant aucune forme et aucune qualité par elle-même, peut recevoir toutes les qualités et toutes les formes, qui devient tour à tour air, feu, eau et terre, et qui, quoique conçue sans qualités, ne peut exister sans qualités déterminées, n'offrent absolument aucune originalité ni aucun intérêt. Mais il n'est pas sans importance de savoir si ce monde, dont nous parle Origène, est une création nouvelle ou s'il n'est que la transformation d'un monde antérieur, et, pour généraliser la question, s'il y a réellement dans le système d'Origène une série indéfinie de mondes se remplaçant l'un l'autre, ou simplement une série sans fin de phases innombrables d'un même monde créé de toute éternité.

Avant d'agiter cette question, assez obscure, je ferai remarquer le nouveau rôle qu'Origène assigne à la matière. Il en avait fait d'abord le principe de différenciation des esprits; il en fait maintenant le lien et le principe de cohésion du monde intellectuel, prêt à se dissiper et à se dissoudre. Platon, pour qui la matière est l'indétermination même, n'aurait jamais pensé à lui

[1] *Des Principes*, II, ch. 1, §§ 1, 2, 3.

attribuer une pareille fonction. Loin de là; lorsqu'il la considère comme ayant une réalité, il la représente emportée d'un mouvement violent et déréglé, qui ne cesse que parce que Dieu mêle l'idée à la matière, *le même à l'autre*, le πέρας à l'ἄπειρον. D'où vient qu'Origène, qui la considère, lui aussi, comme indéterminée en soi, en fasse le principe de la détermination et de l'ordre, un frein à l'éparpillement et à la dissolution qui, en conséquence de la diversité et du déréglement des esprits, menaçaient la création tout entière? C'est, je crois, comme le dit Ritter, qu'à la théorie platonicienne et aristotélique de la matière se mêlait, dans sa pensée, la théorie stoïcienne, qui mettait, à la place de je ne sais quel *substratum* sans réalité, un système de forces se faisant équilibre.

Cela deviendra extrêmement probable par la solution que je crois devoir donner à la première des deux questions que je posais tout à l'heure. J'ai dit que Dieu, pour remédier à la dislocation du monde spirituel, avait créé la matière. Mais ce langage, qui est celui d'Origène, est inexact. Ce n'est point une création nouvelle, mais la modification ou le développement d'une création antérieure. Origène semble dire le contraire, il est vrai, ou plutôt son langage est tellement inconsistant et ambigu, quand il parle de la matière, que le pour et le contre, le blanc et le noir se rencontrent souvent dans la même phrase. Ainsi il dit, ou Rufin lui fait dire, d'un côté, que «les esprits sont toujours unis à des corps et qu'on ne peut les en concevoir tout à fait séparés que par abstraction,» et, d'autre part, que «la matière est née pour les esprits et après eux[1].» Il faut donc faire plus attention à la suite de ses idées qu'à ses paroles mêmes. Si les natures raisonnables ne peuvent vivre qu'unies à des corps, si on ne peut les concevoir sans la matière, ce n'est pas après elles que la matière a été créée, mais pour elles et

[1] «Necessitas consequentiæ ac rationis coarctat intelligi principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas, materialem vero substantiam *opinione quidem et intellectu solum separari ab eis*, et pro ipsis *vel post ipsas effectam videri.*» (*Des Principes*, II, ch. II, § 2.)

avec elles; et si l'on dit, en imitant le langage de Platon, qu'elle est moins ancienne que les esprits, il ne faut pas oublier que ce n'est qu'une postériorité toute logique. Car, ce qu'il y a de principal, de premier dans l'être, c'est l'être même et non ce qui le limite. Mais, en réalité, la matière n'est ni moins ancienne, ni plus ancienne que l'esprit : elle a été faite avec lui de toute éternité. S'il n'y a pas d'esprit, à part Dieu, qui ne soit sans quelque corps, il y avait donc de la matière dans la création primitive, puisqu'il y avait des corps : matière pure, subtile, lumineuse, éthérée, spirituelle, si l'on veut, mais enfin matière. Cette matière, dans ce monde-ci, s'est épaissie, obscurcie, appesantie, et de ce développement ou de cette transformation, conséquence de la chute des esprits, sont sortis les quatre éléments dont sont formés les êtres terrestres. Ce qui confirmerait cette manière de voir, c'est que nous retrouvons, à propos de l'autre vie, un mouvement en sens inverse : nos corps dépouillent graduellement les qualités grossières que nous leur voyons ici-bas, pour reprendre, par degrés, leur nature lumineuse et spirituelle. S'il en est ainsi, il faudrait donc supposer, dans la matière, un mouvement d'expansion et de condensation, de diastole et de systole, analogue à celui qu'avaient imaginé les stoïciens; et je ne doute pas qu'en effet ce souvenir n'ait influé sur la pensée d'Origène. « La substance matérielle de ce monde, lisons-nous dans les *Principes*, étant, comme je l'ai dit plus haut, de telle nature qu'elle peut passer par toutes les formes et revêtir des qualités diverses, lorsqu'elle descend à des êtres inférieurs, devient un corps plus épais et plus solide (*in crassiorem corporis statum solidioremque formatur*), de manière à produire et à distinguer les unes des autres les espèces visibles et variées de ce monde : mais lorsqu'elle est au service d'êtres plus parfaits et plus heureux, elle brille dans l'éclat des corps célestes et orne de l'enveloppe lumineuse d'un corps spirituel ou les anges de Dieu ou les fils de la résurrection[1]. » Lors donc que, pour accuser Origène de nier la résurrection des corps, on lui fait dire que toute matière

[1] *Des Principes*, II, II, § 2.

sera anéantie à la consommation des siècles, et que les saints, dégagés de tout corps, mèneront une vie tout incorporelle, on en impose ou l'on se trompe. Lorsqu'il dit lui-même ou qu'on lui fait dire qu'à chaque monde qui périt pour être le commencement d'un autre, la matière est anéantie pour être créée de nouveau, ou bien Origène s'explique mal, ou bien on a mal pris sa pensée, en lui attribuant des hypothèses qu'il discute sans les adopter[1]. Car si toute matière était anéantie, il s'ensuivrait (et Origène avait assez de logique pour apercevoir cette conséquence) que les esprits le seraient également, puisqu'ils n'ont jamais vécu et ne vivront jamais sans corps. Créée avec les esprits, la matière est en elle-même éternelle comme les esprits : seulement elle se modifie et se diversifie, selon que l'état des esprits le demande. Il n'y a donc qu'une seule création, toujours identique dans son fond, puisque ce sont toujours les mêmes esprits, qui se perpétuent, unis à des corps; mais toujours variable dans ses formes, parce que, subordonnée aux esprits avec lesquels et pour lesquels elle a été faite, la matière en suit tous les changements.

[1] Tout le chapitre III du livre II des *Principes* est extrêmement brouillé dans la traduction de Rufin. Il faut arriver à la fin pour s'apercevoir, et encore à grand'peine, que l'auteur y discutait trois hypothèses sur l'autre vie, hypothèses assez indiscernables dans la traduction. Mais heureusement saint Jérôme a traduit un passage où elles sont nettement exposées. 1° Les âmes, étant immatérielles, peuvent subsister sans corps. 2° Les âmes après la mort vont habiter la sphère la plus haute des cieux. 3° Les âmes ne sont jamais sans corps. Dans la première hypothèse, il est évident que, si les âmes vivent successivement dans plusieurs mondes, à chaque vie nouvelle, à chaque monde nouveau la matière doit être anéantie et de nouveau créée, et qu'à la fin des siècles elle doit être anéantie à jamais. Dans la seconde hypothèse, tout ce qui n'est pas le premier ciel doit être anéanti à la consommation du monde, et si ce premier ciel est immatériel, la matière disparaît. C'est de la discussion de ces deux premières hypothèses que sont pris tous les textes qu'on a opposés comme hétérodoxes à Origène. Reste la troisième hypothèse, qui est constamment celle d'Origène, tant dans les *Principes* que dans ses autres ouvrages, celle de corps éthérés, spirituels, sans lesquels nulle substance raisonnable, excepté Dieu, ne peut subsister et vivre. Dans cette hypothèse, la matière créée dès le commencement subsiste éternellement, comme les esprits auxquels elle est attachée. Mais dans l'intervalle entre la création et la fin de ce monde, elle peut passer par des phases et des formes différentes. Les formes seules s'anéantissent.

La question de la série indéfinie des mondes se trouve tranchée du même coup. Au fond il n'y a, il ne peut y avoir qu'un monde, comme il n'y a qu'une création; et ce monde contient, dès le commencement, toute la quantité de matière, comme le nombre préfix d'esprits, qui entrera jamais par voie d'évolution dans la composition des êtres. Ce n'est pas, je l'avoue, la première impression qu'on éprouve en lisant le Περὶ Ἀρχῶν et les autres écrits d'Origène. Il y est sans cesse question d'une série infinie de mondes ou de siècles, dont la destruction est le commencement d'un monde ou d'un siècle nouveau. Convaincu que le monde a plus de 5,000 ans d'existence, et que même il est éternel, mais trouvant dans la tradition ecclésiastique que ce monde-ci est fort récent, Origène, comme Clément, crut tout concilier en supposant que ce monde avait été précédé et qu'il sera suivi d'une infinité d'autres. Certes, il avait assez d'imagination et assez peu d'esprit scientifique pour admettre sérieusement une pareille hypothèse : la création d'un milliard de milliards de mondes n'était pas pour l'arrêter, non plus que les hommes de son temps. Il trouvait d'ailleurs, dans le stoïcisme, la destruction et la reproduction sans cesse renouvelées du monde, à des périodes fixes; et tout en repoussant ce jeu monotone du monde sortant de Dieu et y rentrant par une nécessité aussi inéluctable qu'inintelligible, il pouvait croire son hypothèse autorisée par la science hellénique. Mais en admettant quelque chose d'approchant de la théorie stoïcienne, Origène a-t-il jamais pensé sérieusement à une série sans fin d'anéantissements et de créations? « Lorsque (le pape) Clément, dit-il, parle de l'Océan infranchissable et des mondes qui viennent après, en signifiant que tous ces mondes sont conduits et gouvernés par la Providence divine, il jette quelques semences de cette idée que l'universalité des choses qui sont et subsistent, tant célestes et supra-célestes que terrestres et infernales, ne fait qu'un seul monde complet, par lequel et dans l'enceinte duquel tous les autres (s'il y en a) doivent être contenus[1]. »

[1] *Des Principes*, II, III, § 6.

Voilà un *ceteri si qui sunt illi* qui peut donner à réfléchir : mais enfin on pourrait dire que chaque monde qui succède à un autre forme un tout unique, dans la pensée d'Origène, et non plusieurs mondes juxtaposés, mais que cela ne prouve pas qu'il n'y ait une succession indéfinie de mondes différents. Toutefois ce texte me paraît déterminé par les lignes qui le précèdent quelque peu. A propos de ces mots : *Je ne suis pas de ce monde,* « Il n'est pas douteux, dit Origène, que le Sauveur n'indique par là un monde plus beau et plus éclatant de lumière que celui-ci, et qu'il y appelle les croyants; mais ce monde qu'il veut faire entendre est-il séparé de celui-ci ou par le lieu ou par la qualité ou par la gloire, et s'il l'emporte de beaucoup par la gloire et par les qualités, est-il pourtant renfermé dans les bornes du monde actuel (ce qui me paraît plus vraisemblable)? Cela est incertain et, je crois, au-dessus des pensées et de l'entendement des hommes[1]. » Mais si le monde d'où est le Christ et auquel il convie ses fidèles (*quo etiam credentes in se tendere provocat et hortatur*) est renfermé dans le monde actuel, il s'ensuit que le monde futur est contenu dans celui-ci et n'en est pas séparé localement (*loco*), mais par les qualités et par la gloire. La fin du siècle n'est donc pas l'anéantissement du monde actuel, mais une simple transformation. Aussi Origène se pose-t-il la question : « Le monde qui succède à un autre en est-il substantiellement distinct, ou n'en est-il que la continuation sous une nouvelle forme? » Et la seconde hypothèse lui paraît la plus vraisemblable. Quand Paul parle des choses visibles et temporelles en opposition aux choses éternelles et invisibles, « En quel sens faut-il prendre ces choses temporelles? se demande Origène. Seront-elles anéanties dans ces espaces infinis du siècle futur, dans lesquels la dispersion et la division de la création primitive, qui était unique[2], sera ramenée à une seule et même fin? Ou bien la figure des choses visibles passera-t-elle,

[1] *Des Principes*, II, III, § 6.

[2] C'est le seul sens que je puisse tirer de cette traduction de Rufin : « Dispersio illa unius principii ac divisio. »

tandis que leur substance ne sera pas détruite absolument[1]? C'est cette dernière supposition que paraît exprimer Paul quand il dit : « La figure de ce monde passe; » et David paraît dire la même chose quand il s'écrie : « Les cieux périront et tu subsisteras; ils vieilliront comme un vêtement; tu les changeras comme un habit, et ils seront changés. » Si les cieux sont changés, ce qui change n'est pas anéanti pour cela. Si la figure du monde passe, cela ne prouve pas l'anéantissement complet de la substance matérielle, mais un simple changement de ses qualités, une simple transformation de figure[2]. » Ces révolutions arrivent comme d'elles-mêmes, sans atteindre la substance du monde, quand les êtres raisonnables ont atteint un certain degré de vice ou de vertu : car l'habitation des esprits, comme leurs corps, s'adapte à leurs mœurs. Tout dans les choses est disposé de telle sorte que le physique du monde s'accommode à l'état des substances raisonnables[3].

« Il ne faut pas croire, dit Origène à Celse ou à ses partisans, que, lorsque Dieu purge et redresse le monde par un déluge ou une conflagration universelle, il le fait à la manière d'un ouvrier impuissant et maladroit qui est forcé de remettre la main à son ouvrage. Mais il arrête la malice et l'empêche de s'étendre. Bien plus, je crois qu'il l'anéantit tout à fait à certaines époques fixes, pour le bien de l'Univers... Quoique, lorsqu'il créa le monde, il ne fît rien que de très beau et de très achevé, il eut pourtant besoin de préparer à l'avance certains remèdes pour rétablir ceux qui étaient travaillés par la maladie du vice et l'univers que le vice corrompt. Et jamais

[1] Rufin : *omnimode corrumpatur*, traduction littérale et inintelligente de παντοδαπῶς φθείρηται, qui était probablement dans le texte.

« Non omnimode exterminatio vel perditio materialis naturæ ostenditur, sed immutatio fit quædam qualitatis atque habitus transformatio. » (*Des Principes*, I, VI, § 4.)

[3] Οἰκεῖα τοῖς ἤθεσι τῶν ψυχῶν πάντ' εἶναι τὰ σώματα. (*Contre Celse*, I, 33.) Origène, ce dont aurait dû avertir Ritter, ne donne pas, en cet endroit, ce principe comme sien, mais comme étant celui des *physionomistes*. Seulement, ce principe se retrouve à plusieurs reprises et sous différentes formes dans les *Principes*, notamment livre IV, ch. XXXV.

Dieu n'a négligé et ne négligera de faire dans chaque période ce qu'il lui convient de faire pour ce monde changeant et muable. Comme un bon agriculteur cultive diversement ses champs et les fruits qu'ils doivent rapporter selon les saisons de l'année, Dieu, qui dispense (*οἰκονομεῖ*) les siècles comme des années, fait dans chacun d'eux ce que demande le bien de l'univers, bien que seul il connaît et seul peut accomplir[1]. » Les grandes révolutions qui changent la face de l'univers forment le ressort principal de cette économie divine. Elles ne sont point attachées fatalement à certaines périodes de temps, ni produites par la nécessité; elles sont réglées par la Providence, qui, de toute éternité, pourvoit au salut de la nature raisonnable. Il est vrai que cette série infinie de mondes n'est point le but que se propose la volonté de Dieu, qu'ils n'entrent point dans le plan premier de la création, car la nature des corps n'est point une nature principale[2]. Mais ils y entrent par voie de conséquence (*κατ' ἀκολουθίαν*), parce que Dieu, prévoyant les suites de la liberté, plaça dans le monde sorti de ses mains le germe des mondes futurs, que rendraient nécessaires et les maladies causées par les défaillances et par l'abus de la liberté, et la guérison de ces maladies : je comparerais donc ces mondes à de vastes hôpitaux où la Providence traite les esprits pour les ramener peu à peu et sans violence à leur perfection primitive. Sans faire partie de la vraie création qui se termine au monde purement spirituel, ils rentrent dans l'ordre de la Providence ou dans ce qu'Origène appelle l'économie divine.

Il me faut quitter avec regret ces hautes considérations pour descendre à cette hiérarchie des êtres, si chère à Origène, mais qui lui a demandé plus d'imagination et de mémoire que de sens philosophique.

La matière donc a pris en ce monde un développement, une extension qu'elle n'avait pas dans le monde primitif, afin de

(1) *Contre Celse*, IV, 69.

(2) *Ἀνάγκη μὴ προηγουμένην τυγχάνειν τὴν τῶν σωμάτων φύσιν.* (*Contre Celse*, VI, 57.)

s'accommoder à l'état de déchéance des natures raisonnables; et plus ces êtres sont déchus, plus elle tient de place. A peine pourrait-on dire ce qu'elle est dans les anges qui sont restés fidèles à leur nature et à leur destination, et qui habitent le premier ciel, c'est-à-dire le seul ciel véritable, patrie originelle de tous les esprits. Ils ont un corps, c'est tout ce qu'on en peut dire, parce qu'il n'y a que Dieu qui soit un esprit pur. Mais ce corps, vêtement subtil, éthéré, éclatant de lumière, est aussi peu corporel que possible. Il faut bien pourtant, puisque saint Paul reconnaît plusieurs ordres d'anges subordonnés et, par conséquent, inégaux entre eux, que la matière ait pénétré jusque dans le premier ciel, plus qu'à l'origine. Car les corps des anges doivent différer ou être plus ou moins corporels en raison même de la perfection relative de ces êtres divins. Ces corps s'épaississent, s'obscurcissent dans les démons, bien qu'ils ne perdent pas entièrement leurs finesse et ténuité premières. Quant aux esprits sidéraux, qu'Origène admet d'après Philon, qui les avait lui-même empruntés à la philosophie grecque, ils se revêtent, par suite des fonctions qui leur sont assignées dans ce monde-ci, de corps lumineux, il est vrai, mais d'une matière déjà plus grossière que celle des corps des démons et des anges, puisque cette matière tombe sous les sens, tandis que les anges et les démons ne deviennent visibles qu'accidentellement et lorsque Dieu le permet pour l'accomplissement de leur ministère. Vient enfin la classe des esprits qui sont devenus des hommes. Ici l'épaississement de la matière primordiale est bien plus sensible. Unies à des corps grossiers et charnels, ces intelligences sont captives sur cette terre créée pour elles, et en harmonie avec leur état présent. Je ne parlerais pas des animaux (ils ne sont pas des êtres principaux, appartenant à la vraie création), si Origène ne semblait leur accorder des âmes, et si la question de l'âme n'était une des parties les plus obscures et les plus inconsistantes de tout son système.

Qu'est-ce donc que l'âme? Entendons bien la question : je dis : Qu'est-ce que l'âme (ψυχή), et non : Qu'est-ce que l'esprit

(πνεῦμα) ou la nature raisonnable (λογική, νοερὰ φύσις)? L'âme est une sorte d'intermédiaire entre la chair et l'esprit. Mais alors appartient-elle à la création première ou bien n'est-elle née qu'avec la matière palpable et visible? Grand embarras pour Origène et pour ses interprètes. Il a bien dit que tout esprit ou toute nature rationnelle est dans un corps, si subtil que soit ce corps; il n'a pas dit que tout esprit soit dans une âme[1], laquelle est elle-même attachée à une enveloppe corporelle. Pour ne rien lui prêter, je vais traduire un long passage du Περὶ Ἀρχῶν, qui laisse voir les embarras de cette question. « L'ordre des choses, dit Origène, demande que nous nous enquérions de l'âme en général, en commençant par les êtres inférieurs pour monter jusqu'aux plus élevés. Personne, je pense, ne met en doute qu'il n'y ait des âmes dans tous les animaux[2], même dans ceux qui vivent dans l'eau. C'est ce qu'admet l'opinion générale et ce qui est confirmé par l'Écriture. La notion commune est aussi d'accord avec la définition des philosophes que l'âme est une substance douée d'imagination et de mouvement (φανταστικὴ καὶ ὁρμητική)... L'Écriture ajoute à cette définition : « Vous ne mangerez pas le sang (des animaux), parce « que l'âme de toute chair est le sang, et vous ne mangerez pas « l'âme avec la chair. » Par où l'on voit évidemment que le sang de tout animal est donné pour son âme. Que si l'on demande comment l'Écriture peut dire que l'âme de l'animal est son sang, et si l'on cite les abeilles, les guêpes, les fourmis et, parmi les animaux aquatiques, les huîtres, les divers coquillages, en un mot tous les êtres qui n'ont pas de sang et qui sont manifestement des animaux, il faut répondre que la matière humide qui, chez ces animaux, remplace le sang, a exactement la même force que le sang, bien qu'elle soit d'une autre couleur : car il n'importe qu'elle soit d'une couleur ou d'une autre, pourvu qu'elle soit une substance vitale. Nul doute au sujet des quadrupèdes : ce sont des êtres animés d'après l'opinion générale, et la

(1) C'est la doctrine platonicienne.

(2) Nous verrons qu'Origène au moins devait le mettre en doute.

pensée de la divine Écriture ne laisse pas davantage d'incertitude, lorsque Dieu dit : « Que la terre produise les quadru- « pèdes, les reptiles et les bêtes des champs, chacun selon son « espèce. » De plus, quoique la chose ne soit pas douteuse pour l'homme, et que personne ne puisse élever de difficulté à ce sujet, citons l'autorité de l'Écriture, qui dit que Dieu souffla à la face de l'homme un souffle de vie et que l'homme fut fait âme vivante. Il reste à rechercher, au sujet de l'ordre angélique, si les anges ont des âmes, ou s'ils sont des âmes, et à poser la même question sur les autres Vertus divines et célestes et sur les Puissances contraires (les démons). Nous ne sommes autorisés par aucun texte des saintes lettres à dire que les anges et les autres esprits, ministres de Dieu, soient des âmes ou aient des âmes; cependant la plupart pensent que ce sont des êtres animés[1]. » Évidemment, dans la pensée d'Origène, malgré les subtilités où il s'embarrasse à propos de quelques textes de la Bible, Dieu est en dehors et au-dessus du cercle de l'âme; mais il est beaucoup moins évident qu'Origène regarde l'âme comme indigne et au-dessous des vraies natures spirituelles autres que Dieu, et que, par conséquent, il l'exclue de la création primitive. C'est pourtant ce qu'il faut conclure de ses bizarres considérations étymologiques sur le mot ψυχή[2], et surtout de cette conclusion finale : « Le Νοῦς (ou l'esprit), après sa chute, quand il s'est refroidi de la vie spirituelle, est devenu une âme (une ψυχή) capable de revenir à ce qu'elle était dans le principe, comme le montre, je crois, ce mot du prophète : Reviens, mon âme, à (ton lieu) de repos. Donc le Νοῦς est devenu l'âme, et l'âme, quand elle sera relevée, deviendra le Νοῦς[3]. » S'il en est ainsi, l'âme, intermédiaire entre la chair et l'esprit, est,

[1] *Des Principes*, II, ch. VIII, § 2.

[2] Ψύχειν, se refroidir.

[3] Παρὰ τὴν ἀπόπλωσιν καὶ τὴν ψύξιν, τὴν ἀπὸ τοῦ ζῆν τῷ πνεύματι, γέγονεν ἡ νῦν λεγομένη ψυχὴ, οὖσα καὶ δεκτικὴ τῆς ἐπανόδου τῆς ἐφ' ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ· ὅπερ νομίζω λέγεσθαι ὑπὸ τοῦ προφήτου ἐν τῷ· Ἐπίστρεψον, ψυχή μου, εἰς τὴν ἀνάπαυσίν σου. Νοῦς πως οὖν γέγονε ψυχὴ, καὶ ψυχὴ κατορθωθεῖσα γίνεται νοῦς. (Περὶ Ἀρχῶν, II, ch. VIII, § 3.)

comme la chair, un résultat du péché ou de la chute; et si elle se confond avec le sang ou le principe vital, elle n'est qu'un produit de la matière. Il y a là au moins deux théories qui s'accordent assez mal ensemble : celle qui considère l'âme comme l'esprit déchu, celle qui en fait le principe vital. Comment Origène peut-il transporter aux anges et, par conséquent, à toutes les créatures raisonnables, l'âme entendue dans ce dernier sens? On a déjà bien de la peine à concevoir que, si elle n'est que φανταστικόν τι καὶ ὁρμητικόν, elle puisse exister dans les natures angéliques qui n'ont point de sens, et qui, par conséquent, ne sauraient avoir le φανταστικόν, lequel suppose nécessairement la sensation. Nous retrouverons des difficultés semblables lorsque nous examinerons ce qu'Origène dit de la liberté. Là comme ici, il copie simplement la doctrine stoïcienne, qui, faite pour l'homme, convient assez mal à tous les esprits en général.

Il est inutile de démontrer que, quoique ces fantaisies cosmologiques se suivent assez bien, prises dans leur ensemble, il n'a pas laissé que de s'y glisser plus d'une inconséquence; que, si les imperfections intellectuelles et corporelles sont en raison du degré de la malice, les âmes et les corps des démons devraient être plus opaques et plus ténébreux que les nôtres; que, d'un autre côté, si chacun doit être traité selon ses œuvres, les esprits sidéraux auraient à se plaindre de Dieu qui les a soumis à la vanité, c'est-à-dire soumis à des corps visibles, ce dont ils gémissent : car, à moins que ces esprits n'y aient consenti par charité et par dévouement pour l'homme, auquel cas ils ne gémiraient point, Dieu est injuste à leur égard, en leur imposant des fonctions serviles et basses qu'ils ne paraissent pas avoir méritées. Il ne me paraît pas moins superflu de démontrer qu'Origène se créait, de gaieté de cœur, des difficultés pour sa polémique contre les gentils, en admettant et que les astres étaient des esprits qui ont l'empire du jour et de la nuit, et que chaque nation avait des Princes (surnaturels) qui lui imposaient sa manière de vivre, ses opinions, ses lois et son culte : double thèse qui, en renouvelant jusqu'à un certain point le

polythéisme et en le fondant sur la parole de Dieu, condamnait le polémiste chrétien à des raisonnements très peu persuasifs sur l'indignité du culte de ces Puissances [1].

J'ai hâte de quitter ce monde inconnu et les imaginations gratuites d'Origène, pour le monde que nous connaissons et pour l'explication qu'il en donne. Les natures spirituelles qui, de défaillance en défaillance, de chute en chute, sont devenues des hommes, n'ont paru dans la chair et sur la terre que lorsque la matière eut reçu de Dieu toutes les qualités qui ont produit tant de formes diverses : minéraux, végétaux, animaux, astres resplendissants d'une lumière sensible, et, par là, constitué l'état du monde dans lequel nous vivons. Nous ne regrettons pas d'ignorer le *comment* de cette immense transformation; mais nous regrettons d'avoir perdu le *Commentaire sur la Genèse*, où il eût été curieux de voir comment Origène accordait ses hypothèses avec le texte si précis du livre sacré. Il avait certainement emprunté l'idée première et une partie de ses explications à Philon [2]; seulement il se séparait de lui sur un certain nombre de points. « Qu'étaient-ce que ces tuniques de peau? lit-on dans un fragment, non de son *Commentaire*, mais de ses *Notes sur la Genèse*. Il est tout à fait absurde, digne d'une vieille femme et non de Dieu, de penser que Dieu a pris des peaux d'animaux égorgés ou morts autrement, pour les coudre à la façon d'un tailleur et en faire des espèces de vêtements. D'un autre côté, dire, pour échapper à cette absurdité, que ces vêtements de peau ne sont pas autre chose que le corps, c'est une assertion probable et qui peut conduire à la persuasion; ce n'est pas pourtant évident comme la vérité [3]. Car si les chairs et les os sont

[1] Pour ces idées, que je ne fais qu'indiquer, cf. *Contre Celse*, v, 10; v, 30; viii, 31; *Homélies sur Jérémie*, x, § 6; *Sur les nombres*, xiv, 2; *Sur Josué*, xxxii, 3.

[2] Nous en avons la preuve dans ces mots : «In principio Deus creavit cœlum et terram. Certum est quia non de firmamento, neque de arida, sed de cœlo ac terra dicatur, quorum cœlum hoc et terra quam videmus, vocabula postea mutuata sunt.» (Περὶ Ἀρχῶν, II, ch. ix, § 1.)

[3] *Σφόδρα μὲν οὖν ἠλίθιον καὶ γραῶδες, καὶ ἀνάξιον τοῦ Θεοῦ, τὸ οἴεσθαι ζώων τινῶν περιελόντα δέρματα τὸν Θεὸν, ἀναιρεθέντων ἢ ἄλλως πῶς ἀποθανόντων, πε-*

les tuniques de peau, comment Adam dit-il auparavant : « C'est « l'os de mes os et la chair de ma chair? » Dans ces incertitudes et ces perplexités, quelques-uns ont dit que les tuniques de peau étaient la mortalité dont furent enveloppés Adam et Ève, condamnés à mort pour leur péché[1]. Mais ils ne peuvent démontrer comment Dieu et non le péché (ce qui est plus vrai) a fait la mortalité pour le transgresseur. Ensuite ils devraient dire que les os et la chair étaient naturellement incorruptibles, puisque nos premiers parents n'ont été assujettis à la mortalité, par suite de leur péché, qu'après avoir reçu des corps. D'ailleurs, si le Paradis est un certain lieu divin, qu'ils nous disent comment, dans ce lieu, chaque membre exerçait sa fonction, à moins que les membres n'eussent été faits en vain[2]. » On entrevoit, par cette note, qu'Origène était loin de prendre à la lettre le second chapitre de la *Genèse*, et qu'il devait y chercher toute espèce de sens mystiques et profonds. Nous voyons ailleurs qu'il avait découvert dans l'expulsion d'Adam et d'Ève quelque

ποιηκέναι σχήματα χιτώνων, καταρράψαντα δέρματα δίκην σκυτοτόμου. Πάλιν τε, φυγόντα τὸ οὕτως ἄτοπον, λέγειν τοὺς δερματίνους χιτῶνας οὐκ ἄλλους εἶναι ἢ τὰ σώματα, πιθανὸν μὲν καὶ εἰς συγκατάθεσιν ἐπισπάσασθαι δυνάμενον, οὐ μὴν σαφὲς ὡς ἀληθὲς. C'est Philon qui, dit-on, avait donné cette interprétation allégorique. Elle ne se trouve plus dans son texte grec, mais dans une traduction arménienne (liv. I, § 53) de ses *Questions sur la Genèse*. Mais, en lisant ces prétendues traductions de Philon, je me suis souvent demandé si elles n'étaient pas simplement des compilations indigestes, faites par quelque docteur chrétien de l'Arménie. Que l'explication en question soit ou non du philosophe juif, elle avait été adoptée par certains hérétiques, puisqu'elle est réfutée par Irénée (I, ch. 1) et par Tertullien (*Adv. Valent.*, ch. XXIV, et *De resurr. carn.*, ch. VII). Clément l'attribue à un certain Cassien : *Χιτῶνας δερματίνους ἡγεῖται ὁ Κασσιανὸς τὰ σώματα, περὶ ὧν ὕστερον καὶ αὐτὸν καὶ τοὺς ὁμοίως δογματίζοντας πεπλανημένους ἀποδείξομεν, ὅταν περὶ τῆς ἀνθρώπου φύσεως μεταχειριζόμεθα.* (*Strom.*, III, 15.) Clément n'a pas tenu sa promesse, que je sache.

[1] Je n'ai pu découvrir quels étaient ces *quelques-uns* avant Origène ou de son temps. Après Origène, si j'en crois Huet (*Orig.*, liv. II, ch. II, quest. 8), Méthodius et Grégoire de Naziance professèrent une opinion analogue.

[2] *In Gen.*, folio 29. Origène avait-il admis quelque part l'opinion de Philon contre laquelle il élève ici quelques difficultés? Méthodius, cité par Épiphane, Épiphane (*Hérésies*, ch. LXIV), Jérôme (lettre à Pammachius), etc. le disent. Il est permis de croire plutôt Origène que ses adversaires, qui souvent lui attribuent les opinions qu'il réfutait.

mystère beaucoup plus profond que n'est le mythe du *Phèdre*[1], sans nous dire quelle était cette merveille.

Mais, de quelque façon que se soit produite notre incarnation (ἐνανθρώπησις), elle paraît se rapprocher singulièrement de la métempsycose, si répandue dans l'Orient, d'où les Grecs la tenaient. Aussi Origène est-il accusé par Jérôme, par Épiphane, par Justinien, d'avoir suivi en cela les dogmes de Platon et de Pythagore plutôt que ceux de l'Église; et Ritter admet, d'après ces accusations, qu'il avait en effet embrassé la doctrine de la migration des âmes d'un corps dans un autre, même dans celui d'un animal. Mais les textes qu'on cite à ce sujet me paraissent dénués de valeur. Ils sont tirés d'une longue dissertation du premier livre des *Principes*, où l'auteur, comme nous l'apprend saint Jérôme, « exposait les opinions pythagoriciennes, non pas comme des dogmes à croire, mais par forme de question et de recherche, uniquement pour ne pas les laisser sans discussion (*Hæc, inquit, juxta nostram sententiam non sint dogmata, sed quæsita tantum et* projecta, *ne penitus intractata viderentur*)[2]. » Le premier de ces textes, s'il était seul, ne prouverait absolument rien : on pourrait n'y voir qu'une métaphore et une hyperbole. « L'âme, disait Origène, s'écartant peu à peu du bien, penchant vers la malice et y persistant longtemps, se bestialise à force de déraison et s'abrutit par sa perversité[3]. » Mais, après quelques mots, Origène ajoutait : « Elle choisit, dans son éloignement pour la raison, une vie pour ainsi dire aquatique, et

[1] Ὁ ἐκβαλλόμενος δὲ ἐκ τοῦ παραδείσου ἄνθρωπος μετὰ τῆς γυναικὸς, τοὺς δερματίνους ἠμφιεσμένος χιτῶνας οὓς διὰ τὴν παράβασιν τῶν ἀνθρώπων ἐποίησε τοῖς ἁμαρτήσασιν ὁ Θεὸς, ἀπόρρητόν τινα καὶ μυστικὸν ἔχει λόγον ὑπὲρ τὸν κατὰ Πλάτωνα τῆς ψυχῆς πτεροῤῥυούσης καὶ δεῦρο φερομένης, ἕως ἂν στερεοῦ τινος λάβηται. (*Contre Celse*, IV, ch. XL.)

[2] Saint Jérôme, *Epist. ad Avitum. Projecta* = *proposita*, et traduit probablement προβαλλόμενα, choses *jetées*, *mises en avant*.

[3] Ἡ ψυχὴ ἀποῤῥέουσα τοῦ καλοῦ καὶ τῇ κακίᾳ προσκλιναμένη, καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐν ταύτῃ γινομένη, εἰ μὴ ὑποστρέφοι, ὑπὸ τῆς ἀνοιάς ἀποκτηνοῦται καὶ ὑπὸ τῆς πονηρίας ἀποθηριοῦται. Καὶ μετ' ὀλίγα · Καὶ αἱρεῖται πρὸς τὸ ἀλογωθῆναι καὶ τὸν ἔνυδρον, ἵν' οὕτως εἴπω, βίον · καὶ τάχα κατ' ἀξίαν τῆς ἐπὶ πλεῖον πτώσεως τῆς κακίας ἐνδύεται σώματα ὑδαρῆ τοιοῦδε ζώου ἀλόγου. (*Des Principes*, liv. I, à la fin.)

peut-être, à cause d'une plus grande chute dans le vice, revêt-elle le corps de telle ou telle bête des eaux. » Je voudrais, pour tirer une conclusion quelconque, même des deux dernières lignes qui paraissent si catégoriques, avoir la page qui précédait et celle qui suivait. Rufin a eu la malencontreuse idée de supprimer tout le morceau, qui devait être assez long (*ad extremum lib. I sermone latissimo disputavit*)[1] : ce qui fait qu'on ne sait s'il nous donne la conclusion d'Origène ou s'il met de son chef une conclusion empruntée à d'autres ouvrages de son auteur[2] ou fabriquée par lui-même. Ce qui est constant, c'est qu'Origène s'élève en toute rencontre contre la doctrine de la métempsycose, qu'on dit avoir été un moment la sienne; et, ce qui me paraît vraisemblable, c'est qu'il n'adopta jamais cette opinion, parce qu'elle était celle d'un grand nombre de gnostiques, entre autres des basilidiens : Question de fait, qui n'a d'ailleurs qu'une médiocre importance.

Ce qui importe davantage, c'est de savoir l'opinion précise d'Origène. Il part du même principe que Pythagore[3] et que Platon, je veux dire de la préexistence et de l'éternité des âmes. Or, si les âmes ont déjà vécu dans un autre monde, unies à des corps, elles ne peuvent venir en celui-ci qu'en prenant un autre corps, ou, si la matière à laquelle elles sont nécessairement attachées reste la même, qu'en paraissant sous des apparences et

[1] Saint Jérôme à Avitus.

[2] On adopte généralement l'hypothèse la plus défavorable à Rufin. Qu'il ait effacé la longue discussion d'Origène, cela est constant. Mais il n'est pas aussi certain qu'il ne nous en ait pas conservé la conclusion, qui est la vraie pensée d'Origène. Car Origène s'élève partout contre la métempsycose, et l'on sait, pour peu qu'on l'ait pratiqué, qu'il ne change pas volontiers d'opinion. Parlant de l'ange, de l'homme, du démon, il se peut qu'Origène ait dit qu'une âme devenue démoniaque à force de *perversité entrait* dans le corps d'un animal, mais non que *ce corps devînt sien*. C'est ainsi qu'il dit, dans son traité *Contre Celse*, que les démons, qui pourtant ont leur corps propre en tant que démons, entrent dans le corps d'une belette ou de quelque autre bête immonde.

[3] Je dis Pythagore, quoiqu'on sache assez mal ce que pensaient en général les premiers pythagoriciens. Mais la démonstration de l'éternité de l'âme dans le *Phèdre*, fondée sur ce principe que ce qui se meut soi-même est éternel, me paraît toute pythagoricienne.

des formes nouvelles, appropriées et au lieu qu'elles vont habiter, et à la condition qui leur est faite dans ce lieu. Réciproquement, si les âmes, au lieu de déchoir, remontent à un monde meilleur, ou bien elles devront changer de corps, ou bien le corps, dont elles sont inséparables, devra prendre des qualités nouvelles. L'hypothèse la plus conséquente à tout le système d'Origène, celle à laquelle il s'est définitivement arrêté, est la dernière, et il la développait déjà dans son traité *De la Résurrection*, antérieur au Περὶ Ἀρχῶν, ou tout au moins de même date[1]. Origène peut donc, en opposant sa doctrine à celle de Platon, parler d'une incorporation qui a lieu sans passage d'un corps dans un autre. En réalité, si j'entends bien sa pensée, il y a migration d'un lieu dans un autre lieu, du ciel sur la terre ou de la terre au ciel; il y a migration d'une condition de vie à une condition, mais toujours avec le même corps, transformé et selon la vie qui est assignée à l'âme et selon le lieu où elle doit habiter. Mais une partie des objections qu'il dirige contre la métempsycose se retournent contre lui. A propos d'un texte[3] de saint Jean, il dit que ce texte pourra servir peut-être à ceux qui adoptent le dogme de la transcorporation, « comme si l'âme passait d'un corps dans un autre corps, sans avoir souvenir de ses vies antérieures[4]. » Si les mots : *οὐ πάντως μεμνημένης τῶν προτέρων βίων* forment une objection, elle retombe de tout son poids sur la doctrine d'Origène. Car l'âme, dans son système, se souvient si peu de sa vie passée, qu'elle ne paraît pas même avoir cette réminiscence vague des idées ou des essences et vérités éternelles, qui fait la base de

(1) Ce qui suffirait pour faire rejeter l'opinion de Ritter, qu'Origène a professé, au moins un moment, la métempsycose.

(2) Ὁ περὶ ψυχῶν οὐκ ἐκ μετενσωματώσεως εἰς σῶμα ἐνδυόμενον λόγος... (*Contre Celse*, v, 29.) Je me sers habituellement du mot *métempsycose;* Origène n'emploie que celui de *metensomatose.*

(3) Et ils lui demandèrent : « Qu'es-tu donc? Élie?» Et il répondit : « Je ne le suis pas. »

(4) Ὡς τῆς ψυχῆς μεταμφιεννυμένης καὶ οὐ πάντως μεμνημένης τῶν προτέρων βίων. (*In Joh.*, VI, ch. VII, p. 112 A.)

l'argumentation du *Ménon* et du *Phédon*, comme des brillantes fictions du *Phèdre* et du *Banquet*[1]. De même lorsqu'il démontre que si une âme, puis une autre, puis une autre, et ainsi indéfiniment, mérite de ne plus reparaître dans ce corps de mort, comme le nombre des âmes est limité, il arrivera un moment où la génération s'arrêtera et où ce monde sera détruit, on se demande comment Origène ne voyait pas que cette argumentation vaut autant contre lui-même que contre Basilide.

Il est certain pourtant qu'outre la différence fondamentale que j'ai signalée plus haut, il y en avait assez d'autres entre Origène et les métempsycosistes de son temps pour qu'il s'imaginât échapper aux difficultés que l'on élevait contre eux. Il les a toutes réunies dans un passage de son *Commentaire sur saint Matthieu*, et quoique son argumentation regarde plus les théologiens que les philosophes, je la reproduis à peu près intégralement, comme spécimen de sa manière de procéder, quand il raisonne. « Il ne me paraît pas (lorsqu'on identifie Jean Baptiste à Élie) qu'on parle de l'âme (mais de la vertu prophétique) d'Élie : il faut craindre de tomber ici dans une doctrine qui est étrangère à l'Église, qui n'a pas été transmise par les apôtres et ne se trouve nulle part dans l'Écriture. Car à cette doctrine s'oppose ce qui a été écrit sur la fin du monde... Supposons que dans cet état de choses, qui doit durer depuis le commencement de ce monde jusqu'à sa fin, la même âme puisse entrer deux fois dans un corps : pour quelle cause y entrera-t-elle? Si c'est à cause du péché, pourquoi n'y serait-elle pas envoyée trois fois et un plus grand nombre de fois, puisque cette vie et les péchés qui y ont été commis ne sont punis que par le passage d'un corps dans un autre? Si l'on accorde cette conséquence, il

[1] La seule allusion à la réminiscence platonicienne qu'on rencontre dans Origène est cette phrase du traité *De la Prière* : « Quiconque entend clairement les choses divines se souvient plutôt qu'il n'apprend, quoiqu'il reçoive les enseignements de quelque autre, savant dans les mystères de la religion, ou qu'il croie les découvrir par lui-même. » Πᾶς τε τρανῶν καὶ τὰ περὶ τοῦ Θεοῦ ὑπομιμνήσκεται μᾶλλον ἢ μανθάνει, κἂν ἀπό τινος ἀκούειν δοκῇ, ἢ εὑρίσκειν νομίζῃ τὰ τῆς θεοσεβείας μυστήρια. (Ch. XXIV, fol. 237 B.)

n'y aura pas de moment peut-être où l'âme ne subisse cette migration. Car toujours, pour ses péchés antérieurs, elle sera envoyée dans un corps, et ainsi n'aura plus lieu ce grand changement dans lequel le ciel et la terre passeront. Quand même on accorderait que celui qui ne se sera rendu coupable d'aucun péché ne reviendra plus dans un corps par la génération, pensez-vous que, dans toute la suite des temps, il puisse se rencontrer une seule âme pure de toute souillure et par conséquent n'ayant pas besoin du passage d'un corps dans un autre? Admettons pourtant que quelque âme sorte du nombre préfix des âmes (destinées à venir ici-bas) et ne rentre plus dans un corps : si la chose se répète indéfiniment, un jour la génération s'arrêtera dans le cours des âges, le monde se réduisant à un ou deux ou à quelques hommes, lesquels arriveront enfin à la perfection : de sorte que le monde sera détruit parce qu'il n'y aura plus d'âmes passant dans les corps : ce qui ne s'accorde pas avec l'Écriture; car la fin du monde surprendra les hommes dans leurs péchés, comme le déluge au temps de Noé. Donc les péchés de ceux qui vivront alors devront être punis autrement que par la transcorporation. Il faut donc admettre deux modes généraux de châtiments, l'un par le passage d'un corps dans un autre, l'autre en dehors du corps. Mais alors qu'on nous expose les causes de cette différence. Ou bien ceux qui seront surpris par la fin du monde ne seront pas punis, parce qu'ils rejetteront aussitôt leurs péchés loin d'eux, ou bien, ce qui est plus vrai, ils seront tous punis de la même manière, c'est-à-dire hors du corps et de l'état présent de cette vie. L'une et l'autre supposition, pour quiconque sait aller au fond des choses, renverse de fond en comble la doctrine de la *metensomatose*... Que si l'on soutient (contrairement aux Écritures) que le monde ne finira pas, nous dirons aux partisans de cette opinion qu'alors Dieu ne connaîtra pas toutes choses avant qu'elles arrivent, si le monde ne doit pas finir, mais durer indéfiniment... Car il est impossible que ce qui est indéfini de sa nature soit embrassé par la pensée, qui est essentiellement définie. D'où il suit qu'il

ne pourra y avoir de prophétie, précisément parce que les choses sont infinies [1]. »

Je ne sais si ces raisonnements subtils sont bien concluants; mais ils indiquent les points sur lesquels Origène se séparait ou croyait se séparer des gnostiques, qu'il combattait, tout en adoptant une opinion très voisine de la leur. Non seulement, comme nous l'avons montré, il repousse tout passage de l'âme d'un corps dans un autre, quoiqu'il admette que le corps auquel l'âme est nécessairement unie peut prendre des qualités et des formes différentes, en demeurant essentiellement le même. Mais, de plus, il n'admet pas que, dans une même phase du monde, l'âme revête plusieurs fois un corps approprié à la nature de ce monde. S'il pense, comme les gnostiques, que les âmes humaines ne sont venues et ne viennent ici-bas que par une chute et à cause des fautes commises dans une vie antérieure et supérieure, comme elles retourneront dans un meilleur monde, si elles suivent les lois de la vertu et de la piété, il ne pense pas cependant que cette chute soit une expiation suffisante, ni que, si elles sortent souillées d'ici-bas, elles ne doivent craindre qu'un retour dans un corps également mauvais ou pire. Enfin il repousse constamment, dans les ouvrages postérieurs au Περὶ Ἀρχῶν, et il est vraisemblable qu'il n'admettait pas davantage dans celui-ci, l'opinion que les âmes peuvent revêtir des corps d'animaux et même de plantes. C'est le seul point qui doive un peu nous arrêter.

Il semble que la logique n'était pas ici de son côté. Si les esprits peuvent tomber, de ce corps de lumière et de gloire qu'ils avaient reçu avec la perfection originelle, dans ce corps de péché et de mort, qui est celui des hommes, à cause de leurs fautes dans une vie antérieure, on ne voit pas pourquoi ils ne descendraient pas plus bas. Car plus d'un homme sort de cette vie pire qu'il n'y était entré. Pourquoi donc ce qui est devenu le

[1] *In Matth.*, XIII, ch. Ier. Il semble que ce raisonnement pourrait encore être retourné contre Origène et contre l'hypothèse de l'infinité des mondes ou des phases du monde.

corps d'un homme, après avoir été celui d'un ange ou de quelque être supérieur aux anges, ne pourrait-il pas devenir celui d'un animal ou d'une plante? Origène ne saurait consentir à ce que l'âme, faite à l'image et ressemblance de Dieu, puisse jamais être ravalée jusque-là. Mais pourquoi? Serait-ce parce que, dans son opinion, les animaux ne sont que de pures machines? Mais je crains qu'il n'y ait là un cercle vicieux, et que la théorie de l'animal-machine, s'il l'a vraiment adoptée, n'ait été imaginée précisément par le docteur chrétien pour échapper à une conséquence qui répugnait à son esprit. Quoi qu'il en soit, cette inconséquence réelle ou apparente doit être ajoutée aux différences signalées plus haut entre l'incorporation d'Origène et la transcorporation de Pythagore, de Platon et de plusieurs sectes orientales ou gnostiques.

Néanmoins, avec toutes les corrections et tous les adoucissements qu'il y apportait, Origène embrassait une doctrine pleine de difficultés, où les incohérences se rencontrent à côté des idées les moins conformes à la tradition, ou, s'il n'y avait pas encore de tradition arrêtée, à l'esprit général du dogme chrétien. Déchus du haut et pur état de leur sainteté première, certains esprits ont été renfermés dans les corps de chair que nous portons. Je le veux bien.

L'homme est un Dieu tombé, qui se souvient des cieux,

ou qui conserve du moins assez de sa première origine pour s'en souvenir un jour. Mais s'il est tombé, c'est pour des fautes purement personnelles, et alors comment Origène parle-t-il de sainteté ou d'impiété héréditaire? Cette espèce d'atavisme, moitié physiologique, moitié mystique, est, je le sais, une de ces théories épisodiques qui se rencontrent si souvent dans Origène et qu'on ne sait comment ajuster avec ses théories fondamentales. Mais ce n'est pas un des épisodes les moins curieux de cette philosophie faite, en grande partie, de pièces rapportées; et je ne me fais aucun scrupule d'interrompre la suite de mes déductions pour établir ce point assez négligé de la doctrine d'Ori-

gène; il montre d'ailleurs vivement dans quels embarras et dans quelles contradictions la préexistence des âmes jetait continuellement le philosophe chrétien.

Citons d'abord les textes. Développant cette idée qu'autre chose est d'être fils d'Abraham, autre chose d'être la semence ou de la semence d'Abraham, Origène appelle à son aide, dans ses explications, la théorie stoïcienne des raisons séminales ou *σπερματικοὶ λόγοι*. « Voyons d'abord, dit-il, la différence du *fils* et de la *semence* au point de vue corporel. Il est évident que la semence contient en elle certaines raisons du père encore dormantes et cachées; mais que le fils se produit et existe, lorsque la semence se transforme et opère sur la matière qui lui est fournie par la femme; qu'il reçoit ainsi peu à peu sa forme du concours des nourritures qu'il rencontre, et qu'il est enfin prêt à voir le jour[1]. » Ce n'est pas très clair; je crois qu'Origène veut dire ceci : que la semence (*σπέρμα*) ne devient fils (*τέκνον*) qu'autant qu'en s'assimilant les nourritures ou la matière fournie par la mère, elle conserve et développe les raisons ou rapports contenus dans la force productrice du père (*τοῦ σπείροντος*), de sorte que ce qui est proprement fils au point de vue physique est sorti de la semence paternelle, mais que ce qui est semence n'est pas fils par cela même[2]. Ceci devient un peu plus net dans le texte suivant, qui s'appuie au moins sur quelques faits observables : « Comme dans les choses corporelles, parfois une semence plus active prévaut sur plusieurs semences, on peut voir le même fait dans les choses spirituelles. Ce que je dis va devenir évident. Parce que le père a en lui-même les raisons transmises par ses ancêtres et qui lui sont innées, parfois sa propre raison (séminale) prévaut, et ce qui naît vient au monde

(1) *Καὶ σαφές γε, ὅτι τὸ μὲν σπέρμα τινὰς ἔχει τοὺς λόγους τοῦ σπείροντος ἐν ἑαυτῷ, ἐτὶ ἡσυχάζοντας καὶ ἀποκειμένους· τὸ δὲ τέκνον, μεταβάλλοντος τοῦ σπέρματος καὶ ἐργασαμένου τὴν παρακειμένην αὐτῷ ὕλην ἀπὸ τῆς γυναικὸς, καὶ τῶν ἐπισυναγομένων τροφῶν μορφωθὲν, καὶ εἰς γένεσιν εὐτρεπισθὲν, ὑφίσταται.* (*In Joh.*, xx, 2.)

(2) *Εἰ δέ τι μέρος ἐστὶ κυρίως τέκνον τινὸς, ὡς πρὸς τὰ σωματικὰ, ἐκ σπέρματος ὑπέστη, εἰ δέ τί ἐστι σπέρμα, οὐ πάντως τέκνον γίνεται.* (*In Joh.*, xx, 2.)

semblable à celui qui l'a engendré; parfois, au contraire, c'est la raison séminale du frère du parent, ou de son père, ou de son oncle, ou de son aïeul, qui l'emporte; et c'est pourquoi ceux qui viennent au jour ressemblent ou à ceux-ci ou à ceux-là. On peut voir aussi la raison séminale ou de la femme ou de son frère ou de son aïeul prévaloir [1]... Transportons ces considérations à l'âme pleine de semences intelligibles qui lui viennent de ceux qu'on appelle ses pères... Si ces semences sont cultivées (et développent leur vertu), l'un est fils d'Abraham et ne l'est pas de Noé; cet autre est fils de Noé sans l'être d'Abraham; un autre est fils de Chanaan, en un mot est fils de quelqu'un des hommes justes ou des hommes injustes qui l'ont précédé [2]. » Il faut ajouter que « le corps de l'un a reçu la semence d'un plus grand nombre de justes [3], un autre d'un moindre, et que l'on doit dire quelque chose d'analogue au sujet des semences mystiques. Abraham est donc, en ce sens, la semence des justes qui l'ont précédé. Et ce qui est vrai d'Abraham l'est de Sem, de Noé et des autres justes antérieurs, dont Abraham, Nachor et Aram, en venant au monde, ont reçu les propriétés par la voie de la semence. Mais Abraham cultiva en lui les raisons séminales de tous les justes antérieurs et y ajouta une qualité sainte qui lui est propre, dont participent ceux qui, après lui, sont appelés semence d'Abraham [4]. »

[1] Ἐπεὶ γὰρ ἔχει ἐν ἑαυτῷ προγονικούς τε καὶ συγγενικοὺς λόγους ὁ σπείρων, ὅτε μὲν κρατεῖ ὁ αὐτοῦ λόγος καὶ ἀποτίκτεται τὸ γεννώμενον τῷ σπείραντι ὅμοιον, ὅτε δὲ ὁ λόγος τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ σπείραντος, ἢ τοῦ πατρὸς ἢ τοῦ θείου, ἐνίοτε καὶ πάππου, παρ' ὃ γίνονται οἱ ἀποτικτόμενοι ὅμοιοι τοῖς δὲ ἢ τοῖς δέ. Ἔστι δὲ ἰδεῖν ἐπικρατοῦντα καὶ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς, ἢ τοῦ πατρὸς τῆς γυναικὸς, ἢ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτῆς, ἢ τοῦ πάππου αὐτῆς. (*In Joh.*, xx, 5.)

[2] *In Joh.*, xx, 5.

[3] Νυνὶ δὲ ὥσπερ ἐπὶ τῶν σωμάτων, ὁ μέν τίς ἐστι πλειόνων δικαίων σπέρμα, ἕτερος δὲ ὀλιγοτέρων, οὕτως καὶ ἐπὶ τῶν τῆς ἀναγωγῆς τὸ ἀνάλογον ἔσται λέγειν. (*In Joh.*, xx, 3.)

[4] Ὅπερ οὖν εἴπομεν περὶ τοῦ σπέρματος τοῦ Ἀβραὰμ, τοῦτο νοητέον περὶ τοῦ σπέρματος τοῦ Σὲμ, καὶ Νῶε, καὶ τῶν ἀνωτέρω δικαίων, ὧν τὰς ἰδιότητας σπερματικῶς δοκοῦσι κοινῇ ἀνειληφέναι εἰς γένεσιν ἐρχόμενοι Ἀβραὰμ, καὶ Ναχὼρ, καὶ Ἀῤῥάμ. Ἀλλ' ὁ μὲν Ἀβραὰμ γεγεωργηκέναι οὓς εἶχεν ἐν ἑαυτῷ σπερματικοὺς λόγους πάντων τῶν πρὸ αὐτοῦ δικαίων, καὶ τούτοις προστέθεικεν ἁγίαν ἰδίαν ποιότητα,

Que faut-il penser de ces considérations, au moins curieuses? Ou bien Origène admet une véritable hérédité (et il le voudrait bien pour l'explication de son texte)[1], les qualités et les défauts, les vertus et les vices des pères, des ancêtres passant dans les âmes des descendants par voie de génération naturelle; et alors cette hérédité est en contradiction manifeste avec la préexistence des âmes, quoique ceux-là seuls, selon lui, « peuvent comprendre cette hérédité qui se sont attachés à comprendre ce qui précède la naissance de chacun et ce qui arrive dans cette naissance[2]. » Ou bien il parle d'une génération mystique qui, n'ayant rien à voir avec la descendance naturelle, n'a rien à voir non plus avec l'hérédité; et je crains alors qu'il ne sache pas trop bien ce qu'il veut dire. Mais, dans un cas comme dans l'autre, cette hérédité est contradictoire avec sa cosmologie générale. Le principe qui domine toute sa cosmologie est que la différence qu'on voit dans les esprits vient de l'inégalité de leur choix à l'égard du bien[3]. Ce choix est nécessairement personnel. Les esprits peuvent donc apporter ici-bas des germes de vertu et de vice, de salut ou de perte qui leur sont innés en raison des fautes plus ou moins graves de leur vie antérieure et non en raison de l'hérédité. Car les causes antécédentes en vertu desquelles nous sommes élus ou réprouvés ne doivent pas être cherchées dans nos pères, mais en nous-mêmes, ni dans ce monde de la génération, mais dans un monde où il n'y a ni pères, ni fils.

En effet, de même qu'Origène supposait que certaines âmes pures, comme celle de Jean le Précurseur[4], ont consenti à des-

τὴν κατὰ τὸ ἴδιον αὐτοῦ σπέρμα, οὗ ἐδύναντο μετέχειν οἱ μετ' αὐτὸν καλούμενοι σπέρμα Ἀβραάμ. (*In Joh.*, xx, 3.)

(1) Si vous êtes le fils d'Abraham, faites des œuvres d'Abraham.

(2) Τοῖς ἐπιμελέστερον τὰ πρὸ τῆς γενέσεως καὶ τὰ ἐν γένεσει περὶ ἑκάστου διειληφάσι. (*In Joh.*, xx, 2.)

(3) Ἐπεὶ δὲ ἀπὸ ἤθους κρίνεται καὶ ἔργων τὰ τέκνα Ἀβραὰμ, μή ποτε ἀπό τινων σπερματικῶν λόγων, συγκαταβαλλομένων τισὶν, ὡς οἶμαι, ψυχαῖς, δεῖ χαρακτηρίζειν τοὺς ὄντας σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ. (*In Joh.*, xx, 2.)

(4) *In Joh.*, II, 25.

cendre dans cette vie par un sublime dévouement, que certaines autres, plus ou moins déchues, comme celles de Jacob et d'Ésaü [1], ont apporté d'une vie antérieure les causes, l'un de son salut, l'autre de sa perdition, il devait supposer (et c'est bien là sa pensée) que toutes les âmes humaines venaient directement d'un étage plus ou moins élevé de ce monde supérieur [2], dont son imagination exaltée se plaisait à compter les degrés sans pouvoir y parvenir. Les âmes n'étaient point créées au moment de la conception : son système s'y refusait, puisque tous les esprits ont été créés dès le commencement. Cette hypothèse, d'ailleurs, répugnait à beaucoup de chrétiens éclairés, comme nous le voyons par l'apologie de Pamphile en faveur d'Origène, parce qu'il leur semblait injuste que Dieu créât arbitrairement, pour des conditions si différentes, des âmes qui n'en pouvaient mais [3]. Les âmes ne pouvaient pas davantage être transmises par la semence : la manière seule dont Origène pose la question montre sa répugnance extrême pour cette hypothèse. « Quant à l'âme, dit-il, si elle est transmise par le moyen de la semence, comme si sa substance était insérée dans la semence corporelle elle-même, ou si elle a une autre origine et si son principe est engendré ou inengendré, ou du moins si elle est introduite du dehors dans le corps, c'est ce que la prédication ecclésiastique ne définit pas nettement [4]. » Jamais il ne discute cette hypothèse de la transmission charnelle de l'âme, quoiqu'il l'exprime plus d'une fois : elle lui paraissait sans doute trop grossière pour être examinée, et son défenseur Pamphile ne comprend même pas comment on la pose. N'est-ce pas faire l'âme mortelle comme le corps avec lequel et par lequel elle est née? dit-il dans son *Apologie* [5]. Donc, d'après Origène et aussi d'après Pamphile, les âmes devaient venir par une chute de l'un

(1) Exemple qu'Origène rapporte à tout propos.

(2) C'est la *Chute d'un ange*. Seulement, moins inconséquent que le théologien, Lamartine ne fait point passer son ange par le sein d'une femme.

(3) *Apol. de Pamphile et d'Eusèbe*, traduite par Rufin, ch. IX.

(4) *Des Principes*, préf., § 5.

(5) *Apol.*, ch. IX.

quelconque des étages du monde d'en haut, parce qu'elles n'avaient point su là se maintenir dans leur perfection primordiale. Mais cela va très loin : les hommes n'ont donc plus péché dans Adam, puisqu'ils n'étaient pas contenus tous dans ses reins dès le principe, à moins qu'Adam ne soit l'homme archétype et universel de Philon; Origène semble en effet adopter cette interprétation dans ces mots du traité *Contre Celse :* « Le Verbe divin ne parle pas tant d'un seul homme que du genre (humain) tout entier[1]. » Mais, dans ce cas, la phrase de saint Paul : « Tous ont péché en Adam » ne veut absolument rien dire. Car un être purement idéal, purement possible, n'est en soi ni bon ni mauvais, est aussi incapable de mérite ou de démérite que de vertu ou de vice. Qu'est-ce alors que le péché originel?

Écartons l'hypothèse vide de sens de Philon, et restons dans le cours habituel des pensées d'Origène. Il y a chez lui comme dans saint Paul une chute, un péché qui s'est étendu à toute la race humaine. Mais il y a cette différence, entre l'apôtre et le théologien, que le péché, selon le premier, s'est communiqué d'un seul homme, comme d'une source empestée, à tous ses descendants, tandis que la faute est personnelle dans Origène. Chacun des esprits qui sont devenus et deviennent des hommes a péché par lui-même et pour lui-même selon le docteur alexandrin; selon saint Paul, le péché est celui d'un seul homme, dont toute la race est coupable, par cela seul qu'elle vient de ce premier pécheur : sa faute est donc un effet contagieux de l'hérédité et non la conséquence d'un mauvais choix personnel.

Ces théories d'Origène ont d'autant plus lieu de surprendre, qu'il paraît s'être beaucoup plus occupé du péché originel que ses devanciers. Il avait consacré dix livres, que nous avons encore[2], à commenter l'*Épître aux Romains*, où cette doctrine s'étale avec autant de précision que de dureté. Nous voyons, par

[1] Οὐχ οὕτως περὶ ἑνός τινος, ὡς περὶ ὅλου τοῦ γένους ταῦτα φάσκοντος τοῦ θείου Λόγου. (*Contre Celse*, IV, 40.)

[2] Malheureusement dans la traduction de Rufin. Je ne sais pourquoi Bossuet, dans sa *Défense de la tradition*, l'attribue à saint Jérôme.

quelques fragments, qu'il avait interprété non moins longuement les autres épîtres de Paul. Comment a-t-il pu prendre la pensée de l'apôtre dans un sens si éloigné de sa signification naturelle, à ce qu'il semble très peu équivoque? On pourrait dire que la tradition ecclésiastique n'ayant rien défini sur ce point, un interprète habitué à l'allégorie pouvait se croire autorisé à voir dans les paroles de l'*Épître aux Romains* tout ce que lui suggérait son imagination. Mais ce serait, je crois, une explication insuffisante, qui aurait tout l'air d'une défaite. Car à quoi bon définir ce qui semble clair de soi? Dira-t-on que, s'il a si mal entendu l'apôtre, c'est qu'il était trop entiché de Platon et de sa philosophie? Réponse commode, je l'avoue, mais qui serait vraiment puérile, si cette partie des lettres de Paul avait eu la même importance dogmatique pour les contemporains d'Origène que pour nous. Car les fantaisies du commentateur eussent été arrêtées du premier coup, parce qu'il mettait, et très sincèrement, la révélation au-dessus de la philosophie, et saint Paul au-dessus de Platon. On ne voit pas que cet engouement, non point pour Platon, mais pour les conjectures de son *Timée* et pour les fables de ses autres dialogues, loin d'expliquer tout, a lui-même grandement besoin d'être expliqué. Si la cosmologie d'Origène était un phénomène unique dans le développement des idées chrétiennes, on pourrait n'y voir qu'un écart, qu'une témérité due au génie de l'homme et à ses goûts. Mais cette cosmologie bizarre était un peu partout. Nous avons dit qu'il n'est pas bien sûr qu'elle ne fût déjà dans Clément. Elle se retrouvait dans la plupart des sectes gnostiques, que Tertullien accusait d'avoir pris Platon pour patriarche, parce qu'elles croyaient se retrouver en lui avec leurs idées, qui leur venaient d'ailleurs. Elle est supposée par l'explication étrange que certains orthodoxes donnaient des tuniques de peau dont Dieu revêtit Adam et Ève en les expulsant du Paradis; je dis certains orthodoxes, parce qu'Origène n'indique nullement que les partisans de cette interprétation fussent des hérétiques. Elle n'est pas moins supposée par cette autre interprétation d'une tradition biblique :

« Par la descente des fils d'Israël vers les filles des hommes, quelques-uns ont soupçonné et soupçonnent qu'il était fait allusion à la descente des âmes dans les corps, et pensent que l'Écriture, en parlant des filles des hommes, exprimait figurément notre habitacle terrestre [1]. » La métempsycose, même au sens pythagoricien, n'était pas particulière à Basilide et à ses sectateurs : « L'opinion que les âmes émigrent d'un corps dans un autre, lisons-nous dans un fragment d'Origène, me paraît avoir pénétré jusque dans quelques-uns qui paraissent croire au Christ, d'après certaines paroles de l'Écriture sainte, dont ils ne saisissent pas le sens. Ils ne remarquent pas comment l'homme devient ou poulain, ou cheval, ou mulet [2], et ils infèrent de ces expressions que l'âme humaine peut passer dans les corps des bêtes, et qu'elle prend parfois celui d'un serpent, d'une vipère, d'un cheval ou d'autres animaux [3]. » La descente des âmes dans les corps n'était donc pour étonner personne, et l'on peut dire que ce qui paraît si téméraire dans Origène, la préexistence des âmes et leurs migrations d'un monde dans l'autre, n'était que l'expression adoucie de ce que tout le monde pensait autour de lui. C'était une façon fantastique de concevoir le monde, qui remontait déjà loin, puisqu'elle est dans Philon. Aussi Origène et ses contemporains ne s'étonnaient nullement de la voir dans certains apocryphes, qui leur paraissaient contenir la tradition secrète et mystique des Hébreux. Quelle étrange révélation sur les imaginations cosmiques qui avaient cours parmi les Juifs et les autres peuples de l'Orient, que ce fragment de je ne sais quelle élucubration juive écrite en grec! « Que si quelqu'un,

[1] ... ἥντινα κατάβασιν αἰνίσσεσθαί τινες ὑπειλήφασι τὴν τῶν ψυχῶν κάθοδον ἐπὶ τὰ σώματα, θυγατέρας ἀνθρώπων τροπικώτερον τὸ γήϊνον σκῆνος λέγεσθαι ὑπειληφότες. (*In Joh.*, VI, 25.) Origène semble admettre cette interprétation. (*Contre Celse*, V, 55.) ... Πείσομεν ὅτι καὶ τῶν πρὸ ἡμῶν τις ταῦτα ἀνήγαγεν εἰς τὸν περὶ ψυχῶν λόγον, ἐν ἐπιθυμίᾳ γενομένων τοῦ ἐν σώματι ἀνθρώπων βίου, ἅπερ τροπολογῶν ἔφασκε λελέχθαι θυγατέρας ἀνθρώπων.

[2] C'est-à-dire est figurément mulet ou cheval, à cause de ses passions et de ses péchés.

[3] *In Proverbia*, fragment de la Préface.

dit Origène, admet la *Prière de Joseph*, rapportée dans un de ces livres que les Hébreux nomment apocryphes, il y trouvera ce dogme (de la préexistence des âmes) formellement exprimé : comme si ceux qui eurent, dès le principe, quelque perfection remarquable, avaient été des âmes de beaucoup supérieures aux autres, lorsqu'ils étaient des anges, avant de descendre à la nature humaine. Jacob dit : « Moi qui vous parle, je suis Jacob et « Israël, je suis l'ange de Dieu et un esprit principal (ἀρχικὸν « πνεῦμα)[1]. Et Abraham et Isaac ont été faits avant toute autre « œuvre de la création (προεκτίσθησαν πρὸ παντὸς ἔργου). Moi, « qui suis appelé Jacob par les hommes, mon nom véritable est « Israël, c'est ainsi que Dieu me nomme, c'est-à-dire l'homme « voyant Dieu, parce que je suis le premier-né de tous les êtres « animés auxquels Dieu a donné la vie[2]... Quand je vins de « la Mésopotamie de Syrie, l'ange de Dieu Uriel sortit au-devant « de moi, et dit : « Je suis descendu sur la terre et j'habite parmi « les hommes. » Et parce qu'il y était appelé Jacob, il se sentit « pris de jalousie et lutta avec moi, disant que son nom était « au-dessus du mien et de celui de tout ange. Je lui demandai « son nom, et quel rang il avait parmi les fils de Dieu. N'es-tu « pas Uriel, qui ne vient que le huitième après moi? Et ne suis-je « pas Israël, l'archange de la puissance du Seigneur et le prince « des milices des fils de Dieu[3]? »

Juifs, gentils, orthodoxes, hérétiques, tout le monde vivait dans une atmosphère de surnaturalisme, où la pensée perdait le sens de la réalité : ce qu'ils savaient le mieux de ce monde, c'est ce qui en était venu du monde d'en haut; la terre n'était qu'une pauvre contrefaçon et qu'une copie dégradée du ciel. Comment tous les regards ne se seraient-ils pas reportés avidement sur l'original divin? Origène fut victime de ce tour d'esprit général, avant d'en être, par sa science et par son génie, l'une des ex-

[1] Peut-être faudrait-il traduire « esprit de commandement, qui a un commandement, une principauté », et, comme nous l'allons voir, la première de toutes.

[2] ... ὅτι ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωουμένου ὑπὸ Θεοῦ.

[3] *In Joh.*, II, 25.

pressions les plus remarquables. Il ne faut pas chercher ailleurs la cause de ses rêves et de ses témérités. Il peut se rencontrer, par quelques détails, avec les mythes et même avec quelques raisonnements spécieux de Platon; mais il n'avait pas besoin de Platon pour penser ce qu'il a pensé. Il le respirait par tous les pores avec l'air intellectuel qui l'entourait.

Une conséquence inattendue de la doctrine de l'incorporation ou de la descente d'un certain nombre d'esprits dans ce monde charnel, c'est la théorie d'Origène sur l'animal. Elle ressemble tant à l'hypothèse de l'animal-machine de Descartes, elle est si négligée par tous ceux qui ont écrit sur la philosophie du docteur alexandrin, qu'ici, comme pour la doctrine de l'hérédité, je me vois forcé de citer tous les textes qui s'y rapportent. « Celse ignore, dit Origène, la différence qu'il y a entre les œuvres de la raison et de l'art, et celles qui sont le produit d'une nature dépourvue de raison et mue par un simple mécanisme [1]. La cause des œuvres des animaux n'est pas une raison qui serait dans l'agent; car ils n'en ont pas. Cette raison, c'est la raison première, le Fils de Dieu, qui, roi de toutes choses, a créé une nature qui, toute dépourvue de raison, est destinée néanmoins à servir les êtres qui ont été jugés dignes d'être gratifiés de la raison [2]. » Que « si les fourmis mettent à part ceux des fruits de la terre qui germent, de peur qu'ils ne fassent germer les autres, dont elles doivent se nourrir pendant l'année, il ne faut pas croire que le principe de cette prévoyance soit dans les fourmis et qu'elles soient douées de raisonnement, mais rapporter le principe de cette prévoyance à la nature, mère universelle, qui a construit les êtres sans raison, de telle sorte qu'il n'y en a pas un seul qui ne porte quelques traces de raison, mises en lui par la nature [3]. Quelle est la partie maîtresse, le principe conducteur de l'homme (*τὸ ἡγεμονικόν*)? La raison. Et des fourmis? « Un principe irrationel, mû par l'instinct et l'imagination, mais

(1) *Ἀπ' ἀλόγου φύσεως καὶ κατασκευῆς ψιλῆς γινόμενα.*
(2) *Contre Celse*, IV, 81.
(3) *Contre Celse*, IV, 83.

sans raison, par un certain mécanisme naturel[1]. » Si les serpents, à ce qu'on dit, s'aiguisent la vue avec du fenouil, « ils saisissent cette plante, que la nature leur présente, non par raisonnement, mais par un mouvement machinal[2]. » Origène argumente exactement comme les Cartésiens, qui, de ce que les animaux savent faire une chose en perfection, mais ne savent faire que celle-là, en concluaient que c'était l'effet d'un admirable mécanisme, et rien de plus. « Soit, dit-il, en réponse à Celse, qui citait je ne sais quels remèdes employés l'un par les serpents, l'autre par les aigles, etc. : que les bêtes connaissent d'autres remèdes encore, s'ensuit-il que c'est la raison et non la nature seule qui fait ces découvertes dans les bêtes? Si c'était la raison qui les fît, elle ne s'en tiendrait pas à un ou deux remèdes dans les serpents, à un dans l'aigle et ainsi dans les autres animaux, mais elle aurait découvert autant de remèdes dans les animaux que dans les hommes. Puisque les animaux ne connaissent de remèdes que ceux qui leur ont été accordés d'une manière déterminée et restreinte, à chacun selon sa nature spéciale, il est évident, par cela même, qu'il n'y a en eux ni sagesse, ni raison, mais une certaine disposition physique qui les y porte pour leur conservation, et ce mécanisme a été fait par le Logos[3]. » Si donc les abeilles et les fourmis, par exemple, font des actes qui ne conviennent qu'à des êtres raisonnables, « il ne faut pas les louer pour cela; car elles sont sans raison. Mais il faut admirer la divinité qui a donné une sorte d'image de la raison aux êtres qui en sont dépourvus, sans doute pour inspirer de la honte aux hommes, afin de leur apprendre, en voyant les fourmis, à être plus laborieux et à ménager mieux les choses qui sont utiles, et en voyant les abeilles,

[1] Ἄλογον καὶ ὑπὸ ὁρμῆς καὶ φαντασίας ἀλόγως κινούμενον μετά τινος φυσικῆς ὑποκατασκευῆς. (*Contre Celse*, IV, 85.)

[2] Μόνον τοῦτο φυσικὸν οὐκ ἐξ ἐπιλογισμοῦ καταλαμβάνοντες, ἀλλ' ἐκ κατασκευῆς. Une ligne plus bas, κατασκευή devient ψιλὴ φύσις. (*Contre Celse*, IV, 86.)

[3] Οὐ σοφία οὐδὲ λόγος ἐστὶν ἐν αὐτοῖς ἀλλά τις φυσικὴ πρὸς τὰ τοιάδε σωτηρίας ἕνεκεν τῶν ζώων κατασκευή, ὑπὸ τοῦ Λόγου γεγενημένη. (*Contre Celse*, IV, 87.)

à obéir aux puissances et à partager les travaux nécessaires à la conservation de l'État[1]. » Qu'on ne vienne pas parler de l'espèce de piété filiale des cigognes, qui nourrissent leurs parents. Ces actes de piété apparente, « les cigognes les accomplissent non par la considération du devoir ou par raison, mais par une impulsion de la nature, qui s'est proposée, lorsqu'elle les a formées, de montrer, dans ces animaux sans raison, un exemple capable d'avertir les hommes de payer une juste dette de reconnaissance aux bienfaits de leurs parents[2]. »

Déjà les stoïciens avaient exclu les animaux de la grande cité des hommes et des dieux, déclarant qu'il ne peut y avoir aucun droit entre l'homme et l'animal, parce qu'il n'y a de droit et, par conséquent, de cité qu'entre des êtres raisonnables. Mais, en retirant la raison aux bêtes, les stoïciens leur laissaient une âme véritable (ψυχή), et les séparaient des plantes auxquelles ils n'accordaient qu'un principe obscur de vie appelé φύσις, fort supérieur d'ailleurs au principe de cohésion (ἕξις), qui retient entre elles les différentes parties d'une pierre ou d'un minéral. Origène, qui, dans les textes que je viens de citer, emploie volontiers le langage stoïcien, semble réduire la division adoptée par Zénon à deux termes : la ψυχή et la φύσις, et, ne distinguant plus la ψυχή du λόγος et la φύσις de l'ἕξις, il met l'animal à peu près sur la même ligne que la plante, et la plante que le minéral ou la pierre : car le terme de κατασκευή, qu'il emploie sans cesse concurremment avec φύσις ou ψιλὴ φύσις, conviendrait tout aussi bien au principe de cohésion, que le Portique appelait ἕξις.

Mais peut-être que je tiens trop de compte des quelques textes qui semblent établir l'automatisme de l'animal, et qu'ils ne sont que des improvisations sans portée du polémiste. Car ils sont tous tirés de la réfutation de Celse. Je l'admettrais volontiers, si la théorie qu'ils paraissent exprimer n'était pas une conséquence naturelle et nécessaire de tous les principes cosmo-

(1) *Contre Celse*, IV, 81.
(2) *Contre Celse*, IV, 98.

logiques d'Origène : de sorte que, si cette théorie ne se rencontre incidemment que dans un de ses derniers ouvrages, elle n'en était pas moins dans l'esprit et dans la logique de son système. D'abord les animaux n'étaient point compris dans le plan divin primordial, qui n'admettait que des créatures parfaites, que des esprits, tous égaux entre eux. Ensuite, si Origène repousse si constamment la métempsycose dans le sens ordinaire du mot, pour l'unique raison qu'une âme raisonnable ne peut pas descendre dans le corps d'une bête, c'est qu'il établissait une différence absolue entre une âme véritable et l'apparence d'âme qu'il accorde le plus souvent à l'animal, celle-ci n'étant pas, comme l'âme de l'homme, un esprit corrompu et dégénéré, mais qui peut, d'âme qu'il est devenu, se relever à son état primitif d'esprit. Ces considérations, tirées de ce que nous connaissons déjà d'Origène, se trouvent confirmées par certaines applications assez singulières qu'il fait parfois de la théorie platonicienne des idées. Ainsi il écrit dans le *Commentaire sur saint Jean :* « Cette parole : « Dieu vit que chacun de ces ouvrages était « bon » revient à dire que Dieu jeta les yeux sur les raisons de ces choses, et vit comment chacune de ses œuvres était bonne, selon les raisons sur lesquelles elles avaient été faites. Que si quelqu'un n'entend pas ainsi : « Dieu vit que c'était bon », qu'il nous explique comment, avec les mots : « Que les eaux pro- « duisent les reptiles qui doivent vivre, et les oiseaux sur la terre « et dans le ciel, » on peut sauver cette grande parole : « Et Dieu « vit que c'était bon », surtout lorsqu'il est dit là que Dieu fit les grands cétacés [2]. Mais le λόγος, la raison de ces choses est bonne. Il faut penser de même de ces paroles : « Que la terre « produise toute âme vivante selon son espèce, les quadrupèdes, « les reptiles et les bêtes sauvages selon leur espèce, » auxquelles

[1] Des textes nous ont déjà montré le mépris et l'horreur d'Origène pour les bêtes des eaux. La vie la plus honteuse et la plus affreuse serait, à ses yeux, la vie aquatique (ἔνυδρον). Outre la raison tirée des paroles proverbiales : « Muet, c'est-à-dire stupide, comme un poisson », il doit y avoir quelque raison mystique de cette horreur. « Le dragon habite au milieu du grand fleuve. »

[2] *In Joh.*, XIII, 41.

sont ajoutées celles-ci : « et Dieu vit que c'était bon ». Comment les bêtes féroces peuvent-elles être quelque chose de bon, sinon parce que la raison de ces choses est bonne[1] ? » Donc l'animal n'est pas bon, mais seulement les λόγοι ou les raisons qui l'ont fait créer. Et ces λόγοι ne sont pas l'idée même de l'animal, être subalterne et subordonné, mais ses rapports avec l'homme, créature principale, au moins dans son idée première et dans l'état tout spirituel où Dieu l'avait créé. C'est ce qu'Origène va nous expliquer plus clairement. « Peut-être, de même que Dieu a fait l'homme à son image et à sa ressemblance, a-t-il fait quelques autres créatures semblables à certaines autres images célestes, et peut-être chacun des objets qui sont sur la terre a-t-il, dans le ciel, quelque exemplaire auquel il ressemble et d'après lequel il a été fait : de sorte que le grain de moutarde, qui est la plus petite des semences, a quelque image et ressemblance dans les cieux, et la propriété qu'il a de se transformer, au point qu'après avoir été la plus petite des semences, il devient le plus grand des légumes, sous les rameaux duquel les oiseaux viennent se poser, représente non seulement quelque idéal céleste, mais le royaume même des cieux. De cette manière, il est possible que les autres semences de la terre aient quelque idéal et raison dans les objets célestes. Que si les semences, sans doute aussi les arbres, sans doute aussi les animaux[2]... Donc les semences, les arbres, les animaux, non seulement rendent aux hommes des services physiques, mais encore ont en eux des formes et images des choses incorporelles, par le moyen desquelles notre âme peut être instruite et formée à contempler les choses invisibles et célestes[3]. » Donc, pas plus

(1) *In Joh.*, XIII, ch. XLI. Comment Origène ne voit-il pas que c'est des êtres qu'il vient de créer et non de leurs raisons idéales que Dieu dit que c'était bon? Moïse me paraît ici plus philosophe qu'Origène; par ces mots : « Dieu vit que c'était bon », il semble reconnaître à toutes choses des droits à l'existence devant celui qui est.

(2) *Comm. sur le Cantiq.*, III, fol. 81.

(3) *Comm. sur le Cantiq.*, III, fol. 82. Voici les mêmes idées, plus nettement exprimées : « Chacun des objets visibles se rapporte à quelqu'une des choses qui sont cachées, c'est-à-dire que chaque objet visible a quelque ressemblance et analogie

que les plantes, l'animal n'est un être principal (προηγούμενον); il n'existe pas pour lui-même, mais pour l'homme, non seulement quant à son être actuel, mais même quant à son idée ou λόγος, tandis que tout esprit créé, s'il existe avant tout pour Dieu, existe pourtant et pour lui-même et pour les autres esprits, tous solidaires les uns des autres pour leur perfection et leur félicité.

Origène se montre ainsi plus spiritualiste que Platon; il met une telle distance, un tel abîme entre l'esprit et la matière, que, ne sachant que faire de l'âme de l'animal, il la supprime par le fait. Car cette force, principe d'imagination et de mouvement, qu'il reconnaît dans l'animal, quand il parle comme les stoïciens, n'est plus pour lui, quand il est conséquent avec ses principes, qu'un pur mécanisme (κατασκευή). Platon était trop Grec, il conservait, malgré son idéalisme, un sentiment trop vif de la nature et de la réalité, pour aller jusque-là. Pour lui, l'âme de l'animal, quoique inférieure à celle de l'homme et, à plus forte raison, à celle des dieux, est cependant une âme véritable. Comme les autres âmes, elle est composée du même et de l'autre, et d'un principe intermédiaire. Elle n'est plus une âme que de nom pour Origène, principe de vie, si l'on veut, mais principe tout matériel. L'âme de l'animal, c'est le sang à la lettre.

Maintenant que nous connaissons les vues cosmologiques d'Origène, il n'est pas inutile de revenir sur un point théologique qui lui tenait fort au cœur. Ce sera d'ailleurs l'occasion de développer ce que nous annoncions au début de ce morceau, que la théologie d'Origène n'est complète que par sa cosmo-

avec les invisibles. Comme il est impossible à l'homme, tant qu'il vit dans la chair, de connaître quelque chose des objets cachés et invisibles, s'il n'en voit quelque image et ressemblance dans les choses visibles, c'est pour cela, je pense, que celui qui a tout fait dans la sagesse a créé de telle sorte les choses visibles sur la terre, qu'il a mis en elles une certaine science des choses invisibles et célestes, afin que la pensée de l'homme s'élevât par elle à l'intelligence spirituelle et qu'elle cherchât les causes des mystères du ciel.» (*Commentaire sur le Cantique*, liv. III, fol. 82, à la suite des citations mises dans mon texte.)

logie. Dieu, considéré dans la création primordiale, est bon; dans les modifications qu'il imprime à son œuvre après le péché, il devient juste, et c'est alors seulement que commence, à ce qu'il semble, sa providence. Bon, Dieu n'a fait que des natures bonnes et bienheureuses, et leur ayant donné tout ce qui était nécessaire à leur perfection et à leur félicité, pourvu qu'elles persistassent par un acte constant de volonté dans cet état bienheureux, il les a remises d'abord tout entières aux mains de leur libre arbitre. Mais après qu'elles se sont écartées librement de leur situation native, la bonté a fait place à la justice[1]. Car il est impossible que Dieu laisse le mal impuni et y abandonne son œuvre. Je n'entrerai pas dans le détail des économies divines; Origène, d'ailleurs, ne fait que répéter, en général, ce qu'il avait pu lire dans les nombreux traités des stoïciens sur la Providence. Seulement, comme cela était naturel, il insiste beaucoup plus que les stoïciens ne l'avaient jamais fait sur la nécessité et sur l'effet salutaire de la punition. Mais la justice de Dieu, même dans ses plus grandes sévérités, n'est encore que la bonté, procurant ou le bien actuel ou le bien futur des créatures. Il est donc absurde de supposer avec Marcion, Basilide et Valentin, deux dieux différents, le Dieu juste de l'Ancien Testament, le Dieu bon de l'Évangile, et plus absurde encore de les opposer l'un à l'autre. Car la justice n'est que la bonté sous une autre forme, la bonté relative aux créatures dégradées, qu'il faut ramener à leur premier état de sainteté[2]. La bonté crée les êtres principaux, les esprits qui seuls sont dignes des vues et de l'action premières de Dieu; la justice, par de sages dispensations, crée de nouvelles qualités et des êtres nouveaux qui sont appropriés à l'état du monde et à son salut futur. L'expression hardie et paradoxale d'Origène, que Dieu, qui est essentiellement le bien absolu, devient juste (γίνεται), ainsi que la manière en quelque sorte historique dont il fait naître la justice et la providence, pourrait tromper, comme s'il admettait

(1) *In Matth.*, XVII, 19.
(2) *Des Principes*, II, V, § 3.

qu'il y eût vraiment du devenir en Dieu. Je crois pourtant que ses idées sont profondément vraies dans leur subtilité. Dieu en lui-même et par lui-même est l'être, est le bien. Ce n'est que relativement aux créatures et à leur action qu'il est providence et justice. Non qu'il y ait en lui le moindre changement et qu'il soit obligé, comme un ouvrier vulgaire, de remettre la main à son œuvre; mais en créant, il sait ce qui adviendra, et dispose tout de manière que tous les développements des êtres soient contenus dans son acte créateur immuable; ce n'est que par et dans les changements des êtres que paraît sa providence avec sa justice : il y a donc là une sorte de devenir, mais qui dépend non d'un changement en Dieu, mais des relations nouvelles des êtres avec ce qui est, si je puis le dire, le plus immuable et le plus divin en lui, sa bonté : or ces rapports changent et se développent à mesure que se développent et changent les êtres créés [1].

Mais il faut entrer plus avant encore dans la pensée d'Origène. Quel est, quel doit et peut être le terme de la volonté de Dieu, considéré précisément et uniquement en tant que Dieu? Une créature toute spirituelle, toute parfaite, toute sainte, profondément une dans sa fin, bien qu'à la différence de la génération divine qui se consomme dans le *Μονογενής* ou le Fils unique, elle s'épanouisse dans une pluralité définie de natures raisonnables ou d'esprits. Image parfaite de Dieu, le Fils, en s'absorbant dans la contemplation du Père et de sa volonté, y voit d'abord cette création, qui n'est que son propre reflet, comme il est lui-même l'image du Père. Ce qu'Origène appelle le monde intelligible, d'après Platon, est donc encore absolument un : il se réduit à l'idée de la créature raisonnable, image du Verbe. Mais bientôt il se brise, il se décompose. Dieu, dans sa volonté primordiale, veut que les créatures soient bonnes et saintes, non seulement en vertu de ses dons, mais par leur propre volonté; et cette liberté de la créature implique la contingence et

[1] *Οὐ βλέπομεν αὐτὸν (τὸν Θεὸν) καθώς ἐστιν, ἀλλὰ καθὼς διὰ τὴν ἡμετέραν οἰκονομίαν ἡμῖν γίγνεται.* (*In Matth.*, XVII, 19. *In Num.*, hom. XXII, *h.*)

la diversité au moins possible. Il ne suffit plus que l'idée de la créature raisonnable se dessine dans la pensée du Fils, il faut encore qu'elle s'y dessine avec ses variétés possibles, et ce qui n'est d'abord que l'idée de la nature spirituelle, devient l'idée du séraphin, l'idée de l'archange, l'idée de l'ange et, plus bas encore, l'idée de l'homme, l'idée du démon. Mais, à mesure que le monde intelligible et divin se divise, la matière y pénètre toujours davantage, invisible encore dans l'ordre angélique proprement dit, visible déjà et par conséquent plus grossière dans les esprits sidéraux, toute sensible et toute grossière dans l'homme attaché à un corps de chair, et si Origène était conséquent, dans les démons [1]. La diversité ne s'arrête point là. Comme l'homme, pour nous borner à lui, lié à la chair, doit vivre dans un monde approprié à sa nouvelle condition, des créatures qui ne sont point des natures principales et qui n'entrent point dans le plan premier de Dieu apparaissent *κατ' ἀκολουθίαν*, par voie de conséquence, pour servir à la vie matérielle de l'homme, ou à sa correction et à son éducation, soit en l'éprouvant, soit en l'instruisant par les mystérieuses analogies qu'elles présentent avec le monde céleste et invisible. Ces êtres, animaux, plantes, minéraux, ont aussi, bien qu'ils n'aient qu'un être subalterne et relatif aux états des natures principales, leurs *λόγοι* ou leurs idées éternelles dans le Verbe. C'est ainsi que le Fils de Dieu, essentiellement un comme le Père, est une pluralité comprenant en soi les principes ou les formes de tous les êtres spirituels et matériels, invisibles et visibles. C'est ainsi, pour employer le langage d'Origène, qu'il devient plusieurs (*πολλὰ γίνεται*) [2] et

[1] Origène n'est conséquent avec ses principes que lorsqu'il appelle les démons *χοϊκοί*. Mais il y devient infidèle lorsqu'il leur accorde un corps aussi subtil que celui des anges : cela tient aux nécessités de sa méthode exégétique. Pour que les démons pussent se porter rapidement en tous lieux, se glisser dans des corps d'animaux auxquels ils font prédire l'avenir, dans des âmes humaines qu'ils corrompent, il était nécessaire de leur laisser un corps subtil, étranger à l'impénétrabilité de la matière, si tant est qu'il ait eu une idée bien nette de cette impénétrabilité.

[2] *In Joh.*, I, ch. XXII. Idées analogues *In Matth. Comm. Series*, fol. 899; *In Epist. ad Rom.*, V, 6.

qu'il se développe, pour ainsi dire, en Providence, dans l'économie de la création et de ses phases successives.

Une pareille conception, il faut le dire, malgré le terme d'*ἰδέα* emprunté à Platon, malgré les termes de *λόγοι*, de *κατὰ ἀκολουθίαν*, de *προηγούμενος*, d'*οἰκονομία*, qui sont tous stoïciens, nous transporte bien loin de Platon et de la philosophie hellénique. Platon, sans doute, suppose une gradation, une sorte d'échelle dans les idées; mais toujours sobre et réservé dans sa hardiesse, il s'était bien gardé de dresser cette hiérarchie intelligible, et surtout de lui donner pour principe et pour terme la créature raisonnable ou, pour mieux dire, l'homme : car l'homme étant le seul esprit qui ait parcouru tous les degrés de l'être, c'est pour lui et en lui, d'après les principes d'Origène, que toutes choses subsistent. Or cette doctrine, on la connaît : elle est écrite en toutes lettres non dans Platon, mais dans les livres de la Kabbale, à laquelle Philon, dans l'identification qu'il fait de l'homme et du Premier-né de la création ou du Verbe, paraît l'avoir empruntée. « La forme de l'homme, lit-on dans le *Zohar*, renferme tout ce qui est dans le ciel et sur la terre, les êtres supérieurs comme les êtres inférieurs; et c'est pour cela que l'Ancien des anciens l'a choisie pour la sienne. Aucune forme, aucun monde, ne pouvait subsister avant la forme humaine; car elle renferme toutes choses, et tout ce qui est ne subsiste que par elle; sans elle, il n'y aurait pas de monde, et c'est dans ce sens qu'il faut entendre la parole : « L'Éternel a fondé la terre sur la Sagesse[1]. » Comment ces idées s'étaient-elles développées dans le judaïsme? Nous l'ignorons et nous n'avons pas à le dire. Mais c'est bien certainement là qu'il faut chercher le principe de toute la cosmologie d'Origène.

Le second Adam[2], comme disait saint Paul, le Christ en

Franck, *Kabbale*. Sagesse = Verbe = Homme ou l'Adam céleste.

Le second dans l'ordre du temps, le Christ n'étant apparu qu'après Adam, notre premier père; le premier dans l'ordre mystique, puisqu'il est le premier-né de la création.

qui et par qui subsistent toutes choses, voilà ce qui domine toutes les spéculations que nous venons d'exposer. L'Homme-Dieu est l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin de toutes choses, et c'est par là que la théologie rejoint la cosmologie, qui la développe et la complète.

ANTHROPOLOGIE

OU SCIENCE DE L'HOMME.

Origène savait que la connaissance de l'infinité des mondes passés, de l'infinité des mondes à venir, est presque impossible à l'homme, et que, si l'on sait avec certitude quelque chose du monde actuel, les inductions qu'on peut en tirer sont presque nulles pour pénétrer ce passé et cet avenir, qui seuls nous importent, parce que seuls ils représentent la fin où nous devons tendre, la fin des choses devant répondre à leurs commencements. Or il voulait apprendre ce qu'enseigne le Saint-Esprit, qui seul connaît « les profondeurs de Dieu » et, par conséquent, les profondeurs du monde spirituel, ou le commencement et la fin des choses, et non ce que dit la science humaine, « elle qui a entrevu, par conjecture, quelque chose du premier Être et du Verbe, » mais « qui n'a jamais rien su du Saint-Esprit ». Il n'est donc pas étonnant qu'il s'attache à ce qui est au-dessus des connaissances humaines et qu'il les néglige. Il aspire, non à des connaissances sur ce qui est actuellement, lesquelles, sans être fausses [1], ne sauraient être la vérité, non à des conjectures sur ce qui peut ou doit être, mais à des certitudes et à l'intelligence des choses les plus mystérieuses et les plus relevées. Aussi ne s'applique-t-il que peu à la science de l'âme humaine

[1] J'étends à toute la connaissance de l'actuel ce qu'Origène ne dit que de la lumière sensible opposée à la lumière intelligible. *Οὐδενὸς αἰσθητοῦ ὄντος ἀληθινοῦ, ἀλλ' οὐχὶ, ἐπεὶ οὐκ ἀληθινὸν τὸ αἰσθητὸν, ψεῦδος τὸ αἰσθητόν· δύναται γὰρ ἀναλογίαν ἔχειν τὸ αἰσθητὸν πρὸς τὸ νοητὸν, οὐ μὴν τὸ ψεῦδος ὑγιῶς παντὸς κατηγορεῖσθαι τοῦ οὐκ ἀληθινοῦ.* (*Comm. in Joh.*, I, XXIV.)

telle que l'âme est en ce monde; ce qu'il veut savoir, c'est ce qu'elle a été et ce qu'elle sera, seul moyen de comprendre ce qu'elle est. Il a moins de dédain, sans doute, pour la morale que pour la psychologie. Car la vertu est la condition de la science et de la sagesse. Il aime donc à répéter que la foi sans les œuvres est une foi morte, que la véritable foi se montre par le triomphe de l'esprit sur la chair et sur les passions, que la vérité de la doctrine chrétienne réside particulièrement dans sa vertu pratique, que l'homme de bien seul est doué de l'aperception du vrai, et qu'il n'y a que les cœurs purs qui puissent connaître Dieu. Aussi triomphe-t-il toutes les fois que Celse se raille du style vulgaire des Évangiles. Car c'est précisément parce qu'il est populaire que l'Évangile, qui recèle des trésors pour les esprits d'élite, a tant d'action sur les âmes simples, qu'il purifie et qu'il relève. Mais, tout en répétant ces sages et humaines maximes, il n'en est pas moins vrai que, maîtrisé par sa curiosité infinie et fasciné du surnaturel, Origène est emporté bien loin de la foi simple et populaire qui suffit au salut; et, à ses yeux, c'est moins la vertu que la gnose ou une science surhumaine qui est la vraie fin de la nature raisonnable.

Il exprime subtilement et ingénieusement, selon son habitude, cette disposition de son esprit, par l'interprétation arbitraire et fantastique de ce verset des *Nombres* : « Que belles sont tes demeures, ô Jacob, tes tentes, Israël! » — « Les œuvres, dit-il, sont circonscrites dans certaines fins ou limites (car la perfection des œuvres n'est pas sans fin). Quand donc quelqu'un aura accompli tout ce qu'il doit, et qu'il sera arrivé à la perfection des œuvres, cette perfection sera appelée sa demeure. (Que belles sont tes demeures, ô Jacob!) Mais s'adonne-t-on à la science et à la sagesse : comme elle n'a pas de fin (car où est le terme de la sagesse de Dieu, dans laquelle plus on s'avance, plus on rencontre de vérités profondes, et plus on scrute profondément, plus on trouve de mystères ineffables et incompréhensibles?), ce n'est pas alors les maisons de ceux qui marchent dans la route de la sagesse de Dieu que l'on loue; car ils ne

sont pas arrivés au terme de la sagesse; mais on admire les tentes dans lesquelles ils marchent et font sans cesse des progrès en avant: et plus ils font de progrès, plus la route s'allonge et s'étend à l'infini; et c'est pourquoi, voyant les progrès spirituels (des Hébreux), Balaam les nomme *les tentes d'Israël*. Que si quelqu'un a fait quelques progrès dans la science et a quelque expérience de ce que je dis, il sait avec certitude que, dès qu'il est parvenu à une certaine vue et connaissance des mystères spirituels, là son âme s'arrête momentanément comme dans une tente; mais que, lorsqu'il poursuit de nouvelles vérités à l'aide de celles qu'il a acquises, et qu'il s'avance à de nouvelles connaissances, alors, partant du point où il est parvenu et levant, pour ainsi dire sa tente, il tend à des vérités plus élevées et il y établit la demeure de son âme; puis que, partant encore de là, il découvre de nouveaux sens spirituels, à la suite de ceux qu'il avait déjà découverts, et que, poussant toujours en avant, il semble marcher sous des tentes. Car l'âme enflammée du feu de la science ne peut rester oisive ni se reposer, mais s'avance sans cesse du bien au meilleur et du meilleur à des biens encore plus relevés[1]. »

Cette connaissance à laquelle aspire Origène va bien au delà de celle des philosophes. Ils savent observer la nature et analyser le devoir, et Origène ne fait pas difficulté de reconnaître que leur morale, ainsi que leur physique, est la même que celle des disciples du Christ. Mais c'est précisément pour cela, je veux dire parce que ces connaissances tombent naturellement sous les prises de la raison humaine, que le théosophe alexandrin n'y touche qu'en passant, comme si elles ne méritaient pas l'attention du philosophe chrétien. Sous prétexte que «nous connaissons le milieu des choses», c'est-à-dire le monde actuel, son imagination ardente le néglige pour se jeter dans l'infini et les ténèbres du passé et de l'avenir. Il est vrai qu'il répète le Γνῶθι σεαυτόν, mais aux questions que ce souvenir lui suggère,

[1] *Hom. in Num.* XVII, § 5.

on voit qu'il n'a pas l'air de soupçonner que le Γνῶθι σεαυτόν est toute une méthode et que, pour entrevoir quoi que ce soit du passé ou de l'avenir de l'âme, il faut la connaître dans son état présent. Ses idées sur l'âme humaine sont pleines d'incertitude, de confusion et de lacunes; et je ne crains pas d'avancer qu'il y a bien plus à apprendre sur l'observation intérieure, non seulement dans saint Augustin ou dans saint Jérôme, mais encore dans Tertullien, que chez lui, quoiqu'il n'ait d'égal qu'Augustin pour l'activité, la pénétration et la puissance de l'esprit. Ce n'est pas ignorance de sa part : il connaissait certainement les *Dialogues* de Platon; il était familier avec le stoïcisme, et je ne doute pas qu'il n'ait lu au moins le traité *De l'âme* et les écrits moraux d'Aristote; ce n'est pas davantage incapacité; il y a peu d'esprits plus pénétrants dans les sujets auxquels il s'applique. Qu'était-ce donc? Un tour particulier d'esprit, qu'il tenait du milieu intellectuel dans lequel il s'était formé, l'habitude de s'attaquer d'abord et presque uniquement aux questions les plus obscures et les plus insolubles, et celle encore plus grave de prétendre les enlever de haute lutte par des artifices de dialectique et d'exégèse ou par l'effort d'une imagination sans règle. Rien de plus rare que de voir Origène jeter les yeux sur la réalité pour demander à ce qu'on voit des lumières sur ce qu'on ne voit pas. Il avait les mêmes ambitions et les mêmes procédés de recherche que les gnostiques : comme eux, il avait plus de penchant à forger un homme de fantaisie qu'à observer celui que la nature a fait.

Cependant force lui a été de toucher parfois aux questions purement humaines. Engagé, comme son maître Clément, dans une guerre sans trêve contre le gnosticisme toujours renaissant, il n'a pu s'empêcher d'agiter certaines questions touchant à la psychologie et à la morale, surtout à cette dernière. C'est par sa vertu pratique bien plus que par son dogme ou sa métaphysique, que le christianisme, depuis plus de cent cinquante ans, avait résisté aux extravagances des sectaires orientaux. Clément et Origène restèrent, par ce côté, dans la tradition des Pères qui les avaient précédés. S'ils empruntèrent bien des choses, tout en

les modifiant, à l'idéalisme outré des gnostiques, dans leur théologie et principalement dans leur cosmologie imaginaire, ils se séparèrent complètement de leur mysticisme sans frein sur la morale; et c'est à peine s'ils en conservèrent cette conclusion, que la gnose est la dernière fin de l'homme ici-bas comme dans le monde futur. Quant à la distribution que les gnostiques faisaient des hommes en spirituels, psychiques et charnels ou matériels par nature, à leur fatalisme transcendant, à leur sainteté supérieure et immaculée, qui était la destruction de toute morale, Clément et Origène étaient trop Grecs et trop attachés à la tradition juive et chrétienne pour donner dans ces extrémités. Nul n'a plus insisté qu'eux sur la liberté. Nul ne lui a fait une place plus large dans l'œuvre de la piété et du salut. C'est par ce côté surtout qu'ils demeurent profondément Grecs; c'est par leurs vues sur le péché originel, sur la liberté et sur la grâce, que leur psychologie et leur morale conservent encore quelque valeur, au moins relative. Ascètes, ils ne pouvaient manquer de l'être; il y avait longtemps déjà que la morale, même parmi les gentils, avait tourné à l'ascétisme : témoin Épictète et Marc-Aurèle. Mais on leur applique trop facilement la qualification de mystiques. Sans doute, ils l'étaient, et je crois qu'il était bien difficile de ne pas l'être dans la crise de surnaturel que traversait alors l'intelligence humaine. Mais s'ils étaient mystiques de tendance, si leurs spéculations sont trop remplies d'imaginations antirationnelles, ils conservaient du moins une foi trop profonde dans la raison et dans l'énergie naturelle de la liberté, pour être rangés parmi les mystiques par système.

C'est assez dire qu'ils se séparent ici de leur guide habituel : il n'y a plus qu'une lointaine analogie entre leurs vues sur l'âme et sur la morale et celles de Philon. Certes ils croyaient, comme lui, à l'inspiration de Dieu dans l'âme du gnostique ou du sage par excellence. Mais ils auraient hésité à crier : « Si tu désires, ô mon âme, hériter des biens divins, abandonne non seulement la terre, le corps, les sens et la maison paternelle, abandonne non seulement la science et la raison, mais fuis-toi toi-même,

ravie hors de toi, enivrée d'une fureur surnaturelle, et ne rougissant pas d'avouer que tu es agitée et possédée de Dieu. Car, pour l'âme transportée hors d'elle-même, agitée d'un délire divin, échauffée d'un céleste désir, entraînée par la vérité qui écarte devant elle tous les obstacles et qui lui fraye le chemin, Dieu même est l'héritage qui l'attend. Courage, ô mon âme, et comme tu as quitté tout le reste, sors aussi de toi[1]. » Origène lui-même, malgré ses défiances contre la philosophie et quoiqu'il soit bien éloigné de la regarder, avec Clément, comme une sorte de révélation qui a presque la valeur de la tradition judaïque, n'a jamais douté de la force et de la rectitude naturelle de la raison; et s'il reconnaît qu'elle a besoin des lumières du Verbe et de l'Esprit-Saint, pour sonder les mystères divins, il ne nie jamais l'efficacité de son effort et de son action. Ce mystique ne croit nullement que les prophètes, pour être inspirés, perdissent la possession d'eux-mêmes et le calme du bon sens[2]. Pour lui, l'inspiration divine n'est pas une extase qui met l'inspiré hors de soi, et il aurait tenu pour des fous ces possédés de Dieu, que vante Philon, « chez lesquels non seulement l'âme est surexcitée et enfiévrée, mais encore le corps rouge et brûlant[3]. » Origène et Clément admettent, comme Philon, l'influence de la grâce dans la vertu; mais diraient-ils sans réserve : « L'âme qui enfante d'elle-même avorte; et telle est son im-

(1) *Πόθος οὖν εἴ τις εἰσέρχεταί σε, ψυχή, τῶν θείων ἀγαθῶν κληρονομῆσαι, μὴ μόνον γῆν, τὸ σῶμα, καὶ συγγένειαν, αἴσθησιν, καὶ οἶκον πατρὸς, τὸν λόγον, καταλίπης, ἀλλὰ καὶ σεαυτὴν ἀπόδραθι, καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς, καθάπερ οἱ κορυβαντιῶντες καὶ κατεχόμενοι, βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα... Ἐνθουσιώσης γὰρ καὶ οὐκ ἔτι οὔσης ἐν ἑαυτῇ διανοίας, ἀλλ' ἔρωτι οὐρανίῳ σεσοβημένης καὶ ἐκμεμηνυίας, καὶ ἄνω πρὸς αὐτὸν εἰλκυσμένης, προιούσης ἀληθείας καὶ τὰ ἐν πόσιν ἀνασταλλούσης, ἵνα κατὰ λεωφόρου βαίνοι τῆς ὁδοῦ, τὸ γενέσθαι τῶν θείων κληρονόμον... Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὅνπερ τῶν ἄλλων ὑπεξελήλυθας, ὑπέκστηθι καὶ μετανάστηθι καὶ σεαυτῆς.* (*Quis rer. div. hær.*, § 14.)

(2) *Contre Celse*, VII, 3 et 4.

(3) Comparez ce mot d'Origène : *Εἰ δ' ἐξίσταται καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῇ ἐστὶν ἡ Πυθία, ὅτε μαντεύεται, ποδαπὸν νομιστέον πνεῦμα τὸ σκότος καταχέαν τοῦ νοῦ καὶ τῶν λογισμῶν...* (*Contre Celse*, VII, 4), avec cette phrase de Philon : *Φιλεῖ γὰρ τοῖς θεοφορήτοις οὐχ ἡ ψυχὴ μόνον ἐγείρεσθαι καὶ ὥσπερ ἐξοιστρεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα ἐνερευθὲς εἶναι καὶ πεπυρωμένον...* (*De Ebrietate*, § 36.)

puissance absolue que, lorsqu'elle confesse son néant et la grandeur de Dieu, cette confession n'est pas son œuvre, mais une grâce du Seigneur[1]..? L'âme impie et amoureuse d'elle-même pâtit, quand elle croit agir. Quand Dieu plante et sème dans une âme tout ce qu'il y a d'honnête en elle, si elle dit : « C'est « moi-même qui plante », elle devient impie. « Tu ne planteras « pas, dit la Loi, quand Dieu plante... » Il est donc absurde de croire que quoi que ce soit vienne de l'âme et soit son ouvrage : tout doit être rapporté à Dieu... « Simon, on mêle l'ivraie au bon grain; on est surpris d'une grave maladie, d'une ignorance sans remède[2]. » Non, ce n'est pas Clément, ni même Origène, qui soutiendraient que « le désir même de la vertu se produit en nous sans nous, par une action de Dieu, qui n'a aucun égard à ce que nous sommes, et que Dieu, dans l'élection d'Abraham et de Melchisédec, a consulté uniquement sa grâce et non les mérites de ces saints personnages. » Ils seraient plutôt portés à exagérer la part du libre arbitre qu'à l'amoindrir. Enfin, s'ils paraissent prêcher parfois une sorte de quiétisme, c'est pour l'autre vie, et non, comme Philon, pour celle-ci, qui doit être toute d'action et d'effort.

Nous n'avons donc pas à exposer les vues de Philon sur l'homme. Qu'il nous suffise d'indiquer cette différence entre le juif alexandrin et les deux philosophes chrétiens.

Si l'ouvrage spécial de Clément sur l'âme[3] nous était parvenu, il nous dispenserait de chercher péniblement dans l'œuvre confuse de l'*Exhortation*, du *Pédagogue* et des *Stromates*, les doctrines psychologiques de ce Père, et surtout la direction et l'ordre

[1] Καὶ γὰρ αὐτὸ τοῦτο τὸ ἐξομολογεῖσθαι νοητέον, ὅτι ἔργον ἐστὶν οὐχὶ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦ φαίνοντος αὐτῇ Θεοῦ τὸ εὐχάριστον. (*All. de la Loi*, 1, § 26.)

[2] Φίλαυτος δὲ καὶ ἄθεος ὁ νοῦς οἰόμενος ἴσος εἶναι Θεῷ, καὶ ποιεῖν δοκῶν ἐν τῷ πάσχειν ἐξεταζόμενος · Θεοῦ δὲ σπείροντος καὶ φυτεύοντος ἐν ψυχῇ τὰ καλὰ, ὁ λέγων νοῦς ὅτι ἐγὼ φυτεύω, ἀσεβεῖ... Ὁ δὲ μὴ οὕτω διανοούμενος ἑαυτοῦ τὴν ψυχὴν ψεύδους καὶ ἀθέου δόξης ἀναπίμπλησιν. (*All. de la Loi*, 1, § 15.) Voyez d'autres textes réunis par M. Havet : *Le Christianisme et ses origines*, t. III, p. 406-408, 413-414.

[3] Il paraît avoir porté le titre, fréquent dans la philosophie grecque, de Περὶ ψυχῆς.

de ses pensées. Mais, privé de ce secours, il nous paraît bien difficile de trouver dans Clément une doctrine quelque peu suivie. L'homme, selon lui, est corps, âme et esprit : c'est du moins l'idée la plus générale qu'on peut tirer de ses différentes classifications des parties constituantes de l'homme[1]. Loin de maudire le corps, comme certains sectaires, Clément s'efforce de montrer qu'il ne saurait être mauvais en lui-même, puisqu'il est l'œuvre de Dieu, et il traite de θεομάχοι ou d'insurgés contre Dieu ceux qui, par haine de ce monde, proscrivaient le mariage et la génération. Mais, du reste, je ne saurais dire au juste ce qu'il entend par le corps, lorsqu'il le sépare de l'âme ou force vitale. Passons. Qu'est-ce donc que l'âme, qu'il appelle tantôt σωματικὴ ψυχή, tantôt ἄλογον, σαρκικὸν, σωματικὸν πνεῦμα? Réside-t-elle dans le sang, comme le dit Origène d'après Moïse, et n'est-elle qu'une force vitale qui met en communication le corps et l'esprit, et qui s'est ajoutée, par suite de la chute et de l'incorporation, à l'essence première de l'être humain ou au πνεῦμα? Ou bien est-elle essentielle à notre nature et inséparable d'elle? Point de réponse. Mais peut-être arriverons-nous indirectement à l'éclaircissement de cette question. Si l'homme, dit Clément, n'était que chair, il serait incapable de bien. S'il était un esprit pur, il serait incapable de mal. Mais il est essentiellement âme, et l'âme a son siège dans la nature à égale distance de la matière et du monde spirituel, et c'est ce qui fait qu'elle est capable de mal et de bien, de chute et de progrès, et cela parce que l'appétit ou la passion est quelque chose d'inhérent à la nature même de l'âme. L'âme ainsi entendue est l'homme, et c'est elle qui est immortelle. Nous voyons, en effet,

[1] On comprendra que ces classifications n'ont aucune valeur, lorsqu'on fera attention que Clément ne les propose que pour trouver dans l'homme le nombre sacré dix. Tantôt c'est la vue, l'ouïe, l'odorat, le toucher, le goût, l'esprit ou souffle vital, la raison (τὸ ἡγεμονικόν) et enfin la propriété caractéristique que nous imprime le Saint-Esprit par la foi; tantôt les cinq sens, les deux pieds, les deux mains et l'âme raisonnable; tantôt le corps, l'âme, les cinq sens, la parole, la faculté génératrice et la faculté pensante incorporelle ou quel que soit le nom qu'on veuille lui donner. (*Strom.*, VI, ch. XVI.)

que « les âmes, délivrées du corps, peuvent être encore obscurcies par la passion, selon Clément, bien qu'elles ne soient plus attachées à la chair[1]. » Mais alors l'âme ne saurait consister dans le sang; elle n'est pas non plus un simple *ἐπιγέννημα*, quelque chose d'étranger et d'adventice, qui s'est attaché à l'esprit après la chute, et qui, par conséquent, ne serait pas essentiel à notre nature. Seulement, une autre difficulté se présente : l'esprit, qui est donné comme une partie de l'homme, est au-dessus et en dehors de lui, à ce qu'il semble; Clément l'appelle « la propriété caractéristique que le Saint-Esprit imprime dans l'homme par l'intermédiaire de la foi. » L'esprit n'appartiendrait donc qu'aux croyants et non à tous les hommes, ainsi que l'avait soutenu Tatien, disciple de Justin. Mais, d'un autre côté, Clément l'identifie avec la nature raisonnable ou la partie maîtresse de l'âme (*τὸ λογιστικὸν καὶ ἡγεμονικόν*), qu'il nomme encore *λόγος* et *νοῦς*. Me sentant incapable de me retrouver au milieu de la confusion de ces idées mal venues, empruntées de côté et d'autre, je me contente de traduire, sans plus de réflexions, le passage où Clément exprime ses vues sur la constitution de l'homme. « La décade[2] se retrouve aussi dans l'homme : elle est formée des cinq sens, de la parole et de la faculté génératrice. Il faut y ajouter, en huitième lieu, l'esprit ou le souffle qu'il a reçu lors de la formation (d'Adam)[3]; neuvièmement, la partie dirigeante de l'âme[4]; dixièmement enfin, la propriété caractéristique qui, grâce à la foi, provient en nous du Saint-Esprit. De plus, la loi paraît commander à dix parties de l'homme : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher et les organes doubles qui sont au service des sens, les mains et les pieds : voilà l'homme façonné (des mains du Créateur); puis

(1) *Τῶν σωμάτων ἀπηλλαγμένων ψυχῶν, κἂν πάθεσι ἐπισκοτῶνται, διὰ τὸ μήκετι ἐπιπρόσθεσθαι σαρκίῳ.* (*Strom.*, VI, ch. VI.)

(2) Le nombre sacré dix.

(3) *Τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν.*

(4) *Τὸ ἡγεμονικόν* : c'est le mot dont les stoïciens se servaient fréquemment pour désigner la raison. Ils ajoutaient rarement à ces mots ceux de *τῆς ψυχῆς*. Il se rencontre souvent, pris de cette manière absolue, dans Clément et dans Origène.

l'âme y est introduite et préalablement la faculté maîtresse[1], par laquelle nous raisonnons, laquelle n'est point née de la semence, afin que même sans la semence[2] soit complété le nombre des dix activités de l'homme[3]. Aussitôt que l'homme naît, il commence sa vie par la passion. Mais nous disons que la nature raisonnable et maîtresse est la cause (la raison) de toute la constitution (de l'homme en tant qu') être animé; mais que la partie sans raison est aussi animée et fait partie de cette constitution[4]. Et d'abord l'esprit charnel, qui est extrêmement mobile, qui circule dans les sens et dans le reste du corps, et qui éprouve la passion par le moyen du corps, a reçu la faculté vitale, qui embrasse et celle de se nourrir et celle de croître et celle de se mouvoir en général. Quant à la partie maîtresse, elle comprend sous elle la faculté de choisir, qui préside à la recherche, à la science et à la connaissance. Mais tout le reste se rapporte et est subordonné à l'*ἡγεμονικόν*, et c'est par lui que l'homme vit et qu'il vit de telle manière. C'est par l'esprit corporel que l'homme sent, désire, jouit, s'irrite, se nourrit et croît : de plus, c'est par lui qu'il agit conformément aux conceptions et aux réflexions de la raison. L'*ἡγεμονικόν* règne quand il s'est rendu maître des appétits[5]. » C'est un abus que de cher-

(1) *Αὐτὴ γὰρ ἡ πλάσις τοῦ ἀνθρώπου · ἐπεισκρίνεται δὲ ἡ ψυχὴ καὶ προεισκρίνεται τὸ ἡγεμονικόν.*

(2) *Ἄνευ τούτου.* Je pense que cela se rapporte à la faculté d'engendrer.

(3) La raison doit être identifiée avec l'âme : sinon, nous aurions onze et non dix parties.

(4) *Ἀπὸ τῶν παθητικῶν τὴν ἀρχὴν τοῦ ζῆν λαμβάνει · τὸ λογισλικὸν τοίνυν καὶ ἡγεμονικὸν αἴτιον εἶναι φάμεν τῆς συσλάσεως τῷ ζώῳ · ἀλλὰ καὶ τοῦτο τὸ ἄλογον μέρος ἐμψύχωσθαί τε καὶ μόριον εἶναι αὐτῆς.*

(5) *Αὐτίκα τὴν μὲν ζωτικὴν δύναμιν, ἣ ἐμπεριέχεται τὸ θρεπλικόν τε καὶ αὐξητικὸν καὶ καθ' ὅλου κινητικὸν, τὸ πνεῦμα εἴληχε τὸ σαρκικὸν, ὀξυκίνητον ὂν καὶ πάντη διά τε τῶν αἰσθήσεων καὶ τοῦ λοίπου σώματος πορευόμενόν τε καὶ πρωτοπαθοῦν διὰ σώματος. Τὴν προαιρετικὴν δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ἔχει δύναμιν, περὶ ἣν ἡ ζήτησις καὶ ἡ μάθησις καὶ ἡ γνῶσις. Ἀλλὰ γὰρ ἡ πάντων ἀναφορὰ εἰς ἓν συντέτακται τὸ ἡγεμονικὸν, καὶ δι' ἐκεῖνο ζῇ τε ὁ ἄνθρωπος καί πως ζῇ. Διὰ τοῦ σωματικοῦ ἄρα πνεύματος αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος, ἐπιθυμεῖ, ἥδεται, ὀργίζεται, τρέφεται, αὔξεται. Καὶ δὴ καὶ πρὸς πράξεις διὰ τοῦτο πορεύεται τὰ κατ' ἔννοιαν καὶ διάνοιαν.* (*Strom.*, VI, XVI.)

cher une théorie quelconque dans un tel pêle-mêle d'idées. Ce que l'on croit y démêler, c'est que le stoïcisme y domine, et que l'on doit rattacher à ce système la plupart des vues clairsemées de Clément sur la connaissance. S'il ne dit pas précisément que toutes les idées viennent de la sensation, il insiste plus que ne l'aurait fait un platonicien sur la nécessité de débuter par le sensible. D'ailleurs, rien qui mérite sérieusement l'attention. Lorsque Clément revient à Platon et qu'il expose pour son propre compte le mouvement de la dialectique tel qu'il est dans la *République*, allant, dans chaque science, du concret à l'abstrait, qui seul est vrai, et de ce qu'il y a de général dans l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie, à la philosophie, la plus générale des sciences; ou bien il copie servilement Platon, ou bien il en fausse et rabaisse la pensée, sans s'inquiéter d'ailleurs si ce nouvel ordre de spéculations s'accorde avec le demi-sensualisme qu'il a pris dans Zénon.

Une seule chose, dans tout ce qu'il dit de la connaissance, me paraît mériter quelque attention, c'est sa tentative de déterminer psychologiquement l'idée de la foi. Se rattachant aux stoïciens, qui voient une activité libre dans tout jugement, Clément définit la foi une anticipation libre de la vérité (*πρόληψις ἑκούσιος*), un acquiescement raisonnable de l'âme libre à la vérité (*ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴ συγκατάθεσις*)[1]. C'est parce que la foi est autant un acte de volonté que d'intelligence qu'elle est digne d'éloge. Aussi Clément s'élève-t-il vivement contre les basilidiens, qui regardaient la foi comme un avantage ou un privilège de la nature. Si elle est comme innée aux pneumatiques, et n'est pas un devoir de la volonté[2], il n'y a pas plus de mérite à croire que de démérite à ne pas croire. Ce serait un acte

[1] *Strom.*, II, ch. II.

[2] *Κατόρθωμα προαιρέσεως.* Le *κατόρθωμα* c'est, pour les stoïciens, le *τέλειον καθῆκον*, le devoir parfait. Clément, qui emploie fréquemment le langage des stoïciens, est souvent impossible à traduire, parce qu'il ne met pas sous les mots le sens précis que leur avait donné tel ou tel système philosophique. Ainsi, autant que j'en puis juger par les textes, les stoïciens employaient toujours *κατόρθωμα* absolument, et sans le faire suivre d'aucun mot qui en modifiât le sens.

machinal, où nous serions mus par des forces naturelles, comme des marionnettes par les ficelles qui les tirent et les agitent[1]. Mais, d'un autre côté, il semble que, si la foi est une véritable anticipation, elle doit être indépendante de la volonté qu'elle prévient et précède. Je sais qu'il ne faut pas prendre trop à la rigueur les expressions de Clément. Empruntant des termes philosophiques à toutes les écoles, il est rare qu'il les emploie dans leur sens précis et défini[2]. Il dit indifféremment que la foi est une opinion acceptée volontairement (*ὑπόληψις ἑκούσιος*) ou qu'elle est une libre anticipation (*πρόληψις ἑκούσιος*). Seulement les considérations suivantes peuvent faire croire qu'il prend ici *πρόληψις* dans son sens rigoureux. Donnant à l'idée de foi le sens le plus étendu, il remarque que les principes d'aucune science ne peuvent être démontrés, et il tire de là cette conclusion tout aristotélique que toute science a pour fondement la foi aux premiers principes. L'universel et le simple, qui sont sans matière, les définitions qui expliquent l'essence des objets, sont affaire de foi et non de démonstration (*αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι*). Et comme ils sont le point de départ de toutes les sciences, la foi est supérieure à la science en même temps qu'elle lui sert de critérium[3]. Il ne faut donc pas confondre la foi avec l'acquiescement incertain et variable à de simples conjectures, qui n'est qu'une fausse imitation de la foi, comme la

(1) *Νευροσπασθουμένων δ' ἡμῶν, ἀψυχῶν δίκην, φυσικαῖς ἐνεργείαις.* (*Strom.*, II, ch. III.)

(2) J'ai sous les yeux un livre où l'on admire la précision et la justesse du langage de Clément; *πρόληψις*, dit-on, *res præjudicata*, jugement formé avant la compréhension de la chose jugée; *ὑπόληψις*, *res postjudicata*, jugement formé après l'examen des motifs qui l'ont fait porter. C'est raffiner inutilement. Il faut reconnaître tout naïvement qu'il y a dans Clément, comme cela arrive souvent après un long développement de la philosophie, un abus de termes philosophiques employés par à peu près. Je voudrais bien, par exemple, qu'on m'expliquât d'une manière précise des phrases telles que celles-ci : *Ἡ μὲν πίστις ὑπόληψις ἑκούσιος καὶ πρόληψις εὐγνώμονος προκαταλήψεως.....* *Πεποίθησις διάληψις βέβαια περί τινος.* Quelle différence exacte Clément met-il entre *πρόληψις* et *προκατάληψις*, entre *ὑπόληψις*, *πρόληψις*, *διάληψις*? (*Strom.*, II, ch. VI, et II, ch. IV.)

(3) *Κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἐστὶν αὐτῆς κριτήριον.* (*Strom.*, II, ch. IV.)

flatterie est le semblant de l'amitié. La foi est l'adhésion ferme et inébranlable à la vérité. Mais si la foi est supérieure à la démonstration et lui sert de critérium, comment Clément la considère-t-il ailleurs comme un degré inférieur de la vie chrétienne? Quelque inconsistante que paraisse sa pensée, il ne faut pas croire, comme le fait justement remarquer Ritter, que ce soit au hasard et à la légère qu'il assimile la foi religieuse à la foi dans les premiers principes. Car cette vue se rattache à d'autres qui lui tiennent fort au cœur. Ainsi l'existence de Dieu est un objet de foi et non de science, puisque chaque chose doit être prouvée par ses propres principes, et que Dieu n'a pas de principe. Les hommes sont comme pénétrés d'une émanation divine qui les force à confesser, bon gré mal gré, l'existence d'un Dieu sans fin ni commencement. Et cette foi originelle est un don, une grâce, un bien mis en nous, qui nous révèle Dieu sans que nous ayons besoin de le chercher [1]. C'est de cette grâce générale et non de la grâce proprement dite que parle Clément toutes les fois qu'il s'agit de l'idée de Dieu qui est naturellement en nous [2] : ce qu'il faut bien remarquer, pour ne pas lui prêter des doctrines qui ne sont pas de son temps. Mais, je le répète, toute description de la foi religieuse, assimilée à la foi aux premiers principes, paraît en contradiction avec la définition d'où Clément est parti, laquelle implique une volontaire et libre adhésion : contradiction qui disparaîtrait toutefois s'il était certain que les stoïciens, et Clément à leur suite, faisaient du jugement un acte de volonté, et le plus libre de tous, précisément en raison de l'évidence des motifs qui le déterminent. Quelque incertitude, quelque obscurité que présente cet essai de théo-

[1] *Δωρεὰ γὰρ ἡ διδασκαλία τῆς θεοσεβείας, χάρις δὲ ἡ πίστις.* (*Strom.*, I, ch. VII.) *Πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τί ἐστιν ἀγαθὸν καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν Θεὸν ὁμολογοῦσα εἶναι τοῦτον καὶ δοξάζουσα ὡς ὄντα.* (*Strom.*, VIII, ch. III.)

[2] Par exemple : « La science est cet état de l'âme que produit la démonstration : mais la foi est une grâce au moyen de laquelle nous nous élevons des choses où la démonstration est impossible, au principe simple, universel, qui n'est pas avec la matière. » *Ἡ δὲ πίστις χάρις ἐξ ἀναποδείκτων εἰς τὸ καθόλου ἀναβιβάζουσα τὸ ἁπλοῦν, ὃ οὔτε σὺν ὕλῃ ἐστίν, οὔτε ὕλη, οὔτε ὑπὸ ὕλης.* (*Strom.*, II, ch. IV.)

rie de la foi, il n'en est pas moins remarquable et l'on peut s'étonner qu'il n'ait pas frappé Origène et donné l'éveil à son esprit. Or le seul passage un peu développé que j'aie rencontré dans ses œuvres sur la foi revient à cette idée superficielle, rejetée par Clément, que la foi des chrétiens n'est pas plus déraisonnable que celle du marin ou du laboureur dans le bon succès de ses travaux [1].

Il serait inutile de chercher davantage dans Clément une psychologie qui n'y est pas. On croit y entrevoir tantôt l'idéalisme de Platon, tantôt le sensualisme des stoïciens. Mais ce ne sont que quelques mots jetés en passant. Peut-être en les mettant bout à bout, arriverais-je à construire, sur ces fondements assez légers, quelque ombre d'une théorie de la connaissance, mais ce serait mon œuvre et non celle de Clément. De même, rien que des idées vagues, décousues, souvent assez banales, sur la passion et sur la liberté. On cherche curieusement ce que Clément a pu penser du libre arbitre et de la grâce, et l'on arrive à ce résultat négatif que, bien que saint Paul soit, de tous les écrivains apostoliques, celui qu'il cite le plus volontiers, cette question troublante n'existait pas encore pour lui, non plus que pour ses devanciers, à supposer qu'elle ait jamais sérieusement existé pour les Grecs. Il est parlé çà et là de la chute ou du péché originel; le mot de grâce (χάρις δωρεὰ, δόσις) vient assez souvent se placer sous sa plume; le libre arbitre est fréquemment affirmé de la façon la plus énergique; il y a même tel mot qui semble exagérer la spontanéité et l'indépendance de la li-

[1] «Comment ne serait-il pas raisonnable de croire aux promesses de Dieu, quand toutes les choses humaines dépendent de la foi? Qui se met en mer, prend femme, a des enfants, ensemence la terre sans être amené à le faire par la foi dans un bon résultat, bien qu'il soit possible que le contraire arrive? Cette foi que le mieux arrivera, et que tout réussira à souhait, fait que tous entreprennent plus hardiment les choses dont l'événement est obscur et incertain. Mais si, dans toute action dont la fin est incertaine, l'espérance et la foi dans l'avenir soutiennent la vie humaine, comment ne serait-il pas dirigé par un motif plus raisonnable que le marin ou le laboureur celui qui a foi dans le Dieu auteur de toutes choses et dans son Christ?» (*Contre Celse*, I, ch. II.)

berté, par exemple lorsque l'auteur des *Stromates* dit que le gnostique se fait et se crée lui-même (ἑαυτὸν κτίζει καὶ δημιουργεῖ)[1]. Mais, au fond, il n'y a aucune doctrine nette et précise. Clément, sans doute, reconnaît l'action de Dieu comme celle de l'homme dans l'œuvre du salut, sans chercher à rien déterminer : ce qui serait peut-être du bon sens et de la sagesse, si la question, qui devait donner lieu à tant de controverses, avait été posée de son temps. Mais on ne saurait même lui attribuer ce mérite, et tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il incline plus, comme tous les Pères grecs qui l'ont précédé ou suivi, vers le semi-pélagianisme que vers la doctrine absolue d'Augustin. Je ne crois pas devoir m'arrêter non plus à sa morale : ou bien la scolastique stoïcienne y domine[2], ou bien il donne en des paradoxes tout semblables à ceux qu'on a tant reprochés à Zénon et à ses disciples, et se borne à construire un idéal du gnostique, non moins imaginaire ni moins excessif que celui du sage du Portique. Il y aurait là, sans doute, une étude curieuse, mais qui n'a rien de commun avec le sujet que nous avons à traiter. Qu'il nous suffise de dire que, si Origène est, sur certains points, plus excessif que son maître, on ne trouverait pas cependant chez lui les exagérations mystiques qui remplissent le septième livre des *Stromates;* que c'est le sage Clément, comme on l'appelle quelquefois, et non pas lui, qui a donné occasion aux divagations transcendantes de l'amour pur, et que même dans son ardent *Commentaire du Cantique des cantiques,* il n'y a rien qui puisse se comparer à cette supposition impossible : « J'ose dire que le gnostique ne recherche pas l'état de perfection parce qu'il veut être sauvé, mais il s'y attache à cause de la science divine prise en elle-même. . . Si, par hypothèse, on lui proposait de choisir entre la perfection et le salut éternel, et que ces deux choses, absolument inséparables, pussent se séparer, il prendrait, sans hésiter, la perfection comme une chose

[1] *Strom.*, VII, ch. III.

[2] On pourrait extraire de Clément quinze ou vingt pages de définitions ou empruntées toutes vives au stoïcisme ou dans le tour stoïcien.

qui, surpassant la foi par la charité, est désirable en elle-même[1]. »

Il faut remarquer néanmoins que, supposant, d'un côté, qu'Adam a été créé non avec la perfection actuelle, mais pour une perfection possible, et, de l'autre, que la passion est inhérente à l'âme humaine et, l'on peut ajouter, à toutes les âmes créées, il a une tendance marquée à tenir compte de la réalité. Aussi n'hésite-t-il pas à reconnaître que, dans son éducation progressive, l'homme est parti et a dû partir du sensible, et même à l'excuser d'avoir d'abord confondu l'œuvre avec l'ouvrier, le Père avec le Fils (c'est ainsi qu'il appelle parfois le monde, à l'exemple de Philon et de Platon). Lorsqu'il parle en penseur, comme dans quelques passages des *Stromates*, et non plus en polémiste, comme dans son *Exhortation aux Grecs*, il n'est pas éloigné d'admettre que l'erreur était naturelle, sinon nécessaire, à l'origine de l'humanité, et que cette erreur n'était pas sans quelque trace de vrai : de sorte que le polythéisme, au moins sous la forme de l'astrolâtrie, n'était pas absolument contraire au plan de la Providence. « Dieu, dit-il, sachant dans sa prescience que le gentil ne croirait pas, afin qu'il acquît néanmoins sa perfection, lui donna la philosophie, mais avant (le temps de) la foi. Il lui donna donc le soleil, la lune et les astres à adorer, (dieux) que Dieu a faits pour les Gentils, dit la Loi, de peur que, s'ils étaient complètement impies et étrangers à la divinité, ils ne fussent complètement perdus[2]. » Lorsque les hommes, après cet exercice si défectueux de leur raison, furent devenus capables de leçons plus hautes, Dieu se révéla directement par son Verbe au père de la race qu'il voulait choisir, et Abraham passa du culte des astres à celui de Dieu. Je précise trop peut-être la pensée de Clément, par cela seul que je rapproche des mots dispersés de côté et d'autre, et je ne doute pas

Strom., IV, ch. XXII.

Ἔδωκεν δὲ ἥλιον, τὴν σελήνην, καὶ τὰ ἄστρα εἰς θρησκείαν, ἃ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τοῖς ἔθνεσιν, φήσιν ὁ Νόμος, ἵνα μὴ τέλεον ἄθεοι γενόμενοι τελείως καὶ διαφθάρωσιν. (*Strom.*, VI, ch. XIV.)

qu'il n'eût reculé devant ses propres idées, s'il les eût vues présentées avec ensemble et netteté. Mais il ne cesse de répéter que le Παιδαγωγός ou le Maître[1] choisit son moment et qu'il ne manque jamais à ceux qui méritent ses instructions.

Clément ne dit pas que la loi de Moïse fût plus parfaite que celle que les patriarches issus d'Abraham suivaient comme d'eux-mêmes. Mais cela résulte de sa conception de l'éducation progressive de l'humanité par Dieu ou par le Verbe. Après Moïse, les prophètes sont un nouvel anneau dans la chaîne du progrès : non seulement ils prédisent la venue du Christ et les principaux événements de sa vie; ce qui ne permet pas de douter que la tradition juive ou la tradition chrétienne ne vienne de Dieu; mais encore ils rapprochent de plus en plus la Loi de l'Évangile, la lettre de l'esprit. Dieu cependant n'abandonnait pas sans lumière le reste du genre humain. Tandis qu'il donnait la Loi et la prophétie aux Hébreux, il donnait la philosophie aux Grecs ou aux Gentils, soit qu'il se révélât à eux d'une manière que Clément n'explique pas[2], soit qu'il permît qu'une lueur de vérité arrivât jusqu'à eux, ou naturellement, parce que les Grecs pillèrent en partie les Écritures, ou d'une manière surnaturelle, parce que le diable, qui se transfigure en ange de lumière, ou les anges, qui eurent commerce avec les filles des hommes, leur rapportèrent quelque chose des mystères du ciel. Ce qui est constant, c'est qu'il y eut des justes parmi les Grecs, comme parmi les Juifs, que les philosophes furent aux uns ce qu'étaient aux autres Moïse et les prophètes, et que la philosophie fut, comme l'Ancien Testament, une préparation à l'Évangile. L'homme, presque tout sensible d'abord, devenait, par un progrès lent mais sûr, de plus en plus capable du Λόγος ou du

[1] Ce maître intérieur, qui a fait une si belle fortune dans les écrits ecclésiastiques.

[2] Il est évident qu'il y a plus que la révélation naturelle de la raison, ou que ce don, cette grâce, cet ἀγαθὸν ἐνδιάθετον par lequel nous connaissons Dieu sans le chercher. Car les Hébreux avaient aussi cette révélation, et pourtant Dieu leur en envoie d'autres. Or il ne néglige pas plus les Gentils que les Hébreux.

Verbe. C'est alors que le Christ pouvait naître et qu'il parut. Il revêtit notre chair afin de montrer qu'il est possible à l'homme d'observer les commandements divins et de se former à une vie exempte de péché. Il se fit homme afin d'apprendre à l'homme à se faire Dieu [1]. Cette espèce de philosophie de l'histoire est certainement la partie la plus humaine et la plus remarquable des spéculations morales de Clément : nous la retrouverons dans Origène, mais peut-être avec un caractère moins large et moins libéral.

L'explication qu'Origène donne du *Γνῶθι σεαυτόν* suffirait pour faire prévoir qu'il ne s'occupe pas beaucoup plus de l'homme réel que Clément, et que sa psychologie est toute conjecturale et imaginaire, à moins qu'une controverse ne le force à se borner à une question spéciale, comme celle de la liberté. Quels sont, en effet, les problèmes qu'il se propose de résoudre? « Il faudra, dit-il, examiner ailleurs, d'une manière toute particulière, avec plus de diligence et d'étendue, la question de l'essence de l'âme (*οὐσίας*), celle du principe de sa formation (*καὶ τῆς αρχῆς τῆς συσ|άσεως αὐτῆς*), celle de son entrée dans un corps de terre (*καὶ τῆς εἰς τὸ γήϊνον σῶμα εἰσκρίσεως αὐτῆς*), de ce qui fait le partage de chaque âme en cette vie, et de sa délivrance d'ici-bas (*τῶν τε ἐπιμερισμῶν τοῦ ἑκάσ|ης βίου, καὶ τῆς ἐντεῦθεν ἀπαλλαγῆς*). Il faudra se demander s'il est possible ou non qu'elle entre une seconde fois dans un corps, et cela, dans la même période, dans la même constitution du monde (*διακοσμήσει*); si c'est dans le même corps ou dans un autre; et, dans le premier cas, si c'est dans le même corps, restant identique quant à la substance (*καθ' ὑποκείμενον*) et différant quant aux qualités, ou bien identique et pour les qualités et pour la substance; et si elle aura toujours le même corps absolument ou si, quoiqu'il reste le même au fond, elle le verra se transformer (*ἢ ἀμείβει αὐτό*). Il faudra, parmi ces questions, chercher

[1] *Ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος, ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῇ ποτὲ ἄρα ἄνθρωπος γένηται Θεός.* (*Exhort. aux Gent.*, page 19 de l'édition Potter, que j'ai sous la main.)

ce qu'est proprement la transcorporation[1] (μετενσωμάτωσις), en quoi elle diffère de l'incorporation (ἐνσωμάτωσις), et si celui qui admet la *métensomatose* ne doit pas supposer le monde impérissable. Il faudra, de plus, expliquer et poser les raisons de ceux qui veulent que, d'après l'Écriture, l'âme soit semée avec le corps, et les conséquences de cette supposition. En un mot, la question de l'âme, considérable et difficile, si l'on doit la résoudre par les textes épars des Écritures, demande un traité particulier[2]. » Il revient plus longuement sur des questions analogues dans le *Commentaire sur le Cantique des cantiques;* et, au risque de quelques répétitions, je traduirai le passage, afin qu'il soit bien établi qu'il ne faut pas demander de vraie psychologie à Origène. Selon lui, on peut entendre de deux manières la connaissance de soi-même : 1° une connaissance toute pratique de l'état moral où l'on est; 2° une connaissance plus profonde et toute spéculative sur la nature même, l'origine et la fin de l'âme. Ce qui est relatif à cette seconde connaissance de soi-même est la seule chose qui nous importe. « Quelle est la substance de l'âme? doit-on se demander. Est-elle corporelle ou incorporelle? Est-elle simple, ou composée de deux, de trois parties, ou davantage? Sa substance, comme quelques-uns le veulent, est-elle renfermée dans la semence corporelle, et son commencement est-il contemporain de celui du corps? Ou bien, parfaite et venant du dehors, se revêt-elle du corps lorsqu'il est préparé et déjà tout formé dans les entrailles de la femme? Et, dans ce cas, entre-t-elle dans le corps au moment où elle vient d'être créée, et ne l'a-t-elle été que lorsque le corps paraissait déjà formé, de sorte que la raison de sa création paraisse être la nécessité d'animer un corps? Ou bien, créée auparavant et dès longtemps, doit-on penser qu'elle descende pour quelque raison dans le corps, et, s'il y a une raison qui l'y fait descendre,

[1] Ce qu'on nomme habituellement *métempsycose*.

[2] *In Joh.*, VI, ch. VII. On pourrait croire qu'Origène annonce un traité qu'il devait faire et qu'il a fait. Mais nous savons, par l'*Apologie de Pamphile*, que ce traité ne fut jamais écrit. (*Apologie*, ch. VIII, *sub calcem.*)

quelle est-elle? On cherche, de plus, si elle revêt le corps une seule fois et si elle n'en a plus besoin dès qu'elle l'a quitté, ou bien si, après l'avoir quitté, elle le reprend de nouveau; si ensuite elle le conserve toujours, ou si elle le quitte un jour derechef. Et puisque, selon l'autorité des Écritures, il doit y avoir une fin du monde, et que cet état corruptible doit se changer en un état incorruptible, on ne peut mettre en question si l'âme peut reprendre un corps, une seconde ou une troisième fois dans la condition de la vie présente. Car, si l'on admettait cette supposition, il suivrait nécessairement que, grâce à ces migrations successives de l'âme, le monde ne connaîtrait pas de fin. De plus, la connaissance de l'âme demande qu'on s'enquière s'il y a quelque espèce d'êtres ou quelques esprits de même substance qu'elle, et d'autres d'une substance différente, je veux dire s'il y a des esprits raisonnables comme elle, et des esprits privés de raison; si elle est de la même substance que les anges, puisqu'on croit que le rationnel ne diffère aucunement du rationnel; ou bien si elle n'est point telle (de nature angélique) substantiellement, mais doit le devenir par la grâce, au cas qu'elle le mérite; ou bien s'il est absolument impossible qu'elle devienne semblable aux anges, à moins que la qualité de sa nature ne le comporte. Car il paraît que ce qu'elle a perdu peut lui être rendu, et non que ce que le Créateur ne lui avait pas donné dès le commencement puisse lui être conféré. L'âme doit encore, pour se connaître elle-même, rechercher si ce qui fait sa vertu peut s'ajouter à elle et s'en retirer (*accedere et discedere*); si cette vertu est immuable et non accidentelle (κατὰ συμβεβηκός), ou bien si, une fois acquise, elle ne peut plus se perdre[1]. » Il est évident que l'imagination seule peut répondre à de pareilles questions, et qu'en s'occupant sans cesse de l'âme, Origène n'a pas soupçonné ce que la science de l'âme pouvait être.

L'homme actuel, pour lui comme pour Clément, est chair,

[1] *In Canticum*, liv. II, fol. 57 C, D; fol. 58 A, B, C.

âme et esprit ou pensée (πνεῦμα, νοῦς). Nous savons déjà que ce corps de chair n'est pas, à ses yeux, essentiel à l'Adam céleste ou à l'homme véritable, encore bien qu'il n'y ait pas d'esprit créé absolument dégagé de toute matière. L'âme elle-même, en tant qu'elle réside dans le sang, ou qu'elle n'est que le souffle vital, et qu'elle nous est commune avec les animaux, n'est qu'un principe adventice, intermédiaire entre la chair et l'esprit, et qui ne s'est ajouté à l'essence de l'homme que par suite de péché. L'homme véritable est tout entier dans l'esprit ou dans la substance pensante (νοερὰ, λογικὴ οὐσία). J'ajoute qu'à parler absolument, l'âme et l'esprit ne sont qu'un pour Origène, et que, s'il n'avait pas respecté une division qui lui venait de saint Paul, et qui paraît avoir été adoptée généralement, tant par les Pères orthodoxes que par les docteurs hérétiques, il aurait supprimé l'un des termes de cette division et se serait, par là, épargné de nombreuses contradictions. Que signifie, par exemple, ce texte du *Commentaire sur saint Jean* : « Partout, dans l'Écriture, j'ai observé la différence de l'âme et de l'esprit, et j'ai vu que l'âme était quelque chose d'intermédiaire entre l'esprit et la chair, et qui est capable de vice et de vertu ? Quant à l'esprit qui est dans l'homme, il exclut le mal[1]. » S'il en est ainsi, les esprits qui sont aujourd'hui des hommes n'ont pu pécher, et toutes les spéculations d'Origène se trouvent du coup supprimées. Sa pensée vraie, celle qui est à lui et qu'il ne répète pas par habitude et par tradition, c'est que le πνεῦμα, affaibli par le péché, est devenu âme, a pris des qualités qu'il n'avait pas originairement, et que l'âme redeviendra esprit par la vertu et la piété. Aussi Origène s'efforce-t-il de démontrer que l'âme est incorporelle, ce qui serait absurde, si elle n'était pour lui que le sang, ou que cette ψιλὴ φύσις, cette κατασκευή qu'il attribue à l'animal. Qu'Origène ait admis l'immatérialité de l'âme, c'est ce qui ne peut faire aucun doute, malgré les assertions contraires de Huet[2]. « S'il y a des gens, écrit-il dans le traité *Des Principes*,

(1) *In Joh.*, XXXII, ch. II. *In Levit. Homil.* II, 2, *passim.*

(2) *Origenianorum* II, ch. II; question VII, ch. XIII et XIV. Lorsque Huet assi-

qui pensent que l'intelligence ou que l'âme est un corps, je voudrais bien qu'ils me dissent comment elle pourrait recevoir en soi les raisons et les preuves de tant de choses grandes, difficiles et subtiles. D'où lui viendrait la force de la mémoire? D'où l'intuition des choses invisibles? Un corps est-il en état de saisir ce qui est incorporel? Quel moyen de lui prêter la faculté de concevoir et de raisonner dans les sciences et dans les arts? Où lui trouver un sens pour atteindre les dogmes divins, qui sont évidemment incorporels? Suppose-t-on que, de même que la conformation de l'œil ou de l'oreille est appropriée à la vue ou à l'audition, et qu'en général les membres formés par Dieu sont propres, en vertu de leur conformation particulière, aux fonctions qu'ils sont naturellement destinés à remplir, de même l'âme ou l'intelligence a reçu une conformation matérielle telle qu'elle puisse sentir et concevoir chaque chose en même temps qu'elle est animée d'un mouvement vital? Mais je demande qu'on me décrive et me dise la couleur de la pensée prise en elle-même et dans son activité intime. Ajoutons une réflexion pour éclaircir et confirmer ce que nous venons de dire de la supériorité de l'intelligence ou de l'âme sur toute nature corporelle. Chaque sens corporel a son objet propre. A la vue répondent les couleurs, les formes, la grandeur; à l'ouïe, les paroles et les sons; à l'odorat, les senteurs bonnes ou mauvaises; au goût, les saveurs; au toucher, le chaud et le froid, la dureté et la mollesse, les aspérités et le poli. Or il est clair pour tout le monde que le sens intellectuel est de beaucoup supérieur à tous ces sens-là. Et, tandis que les sens inférieurs ont chacun pour objet une substance particulière, cette énergie qui est beaucoup plus excellente qu'eux, je veux dire le sens intellectuel, n'aurait point aussi son objet substantiel! Et la nature de l'intelligence

mile Origène à Tertullien, qui déclare nettement qu'il n'existe rien qui ne soit corps, ou à Méthodius, qui parle de *σώματα νοερά*, et lorsqu'il écrit : «Cum corpore constare animas existimaverit», il impose au Père alexandrin une opinion qui est juste l'opposé de celle qu'il professait. C'est que Huet n'a jamais distingué deux questions très différentes : L'âme est-elle corporelle? L'âme peut-elle subsister absolument dégagée de tout corps?

se réduirait à n'être qu'un accident ou une dépendance du corps! N'est-ce pas absurde? Ceux qui avancent de pareilles propositions font injure à la meilleure partie de leur être, et cette injure s'étend jusqu'à Dieu, qu'ils se figurent pouvoir être conçu par une substance corporelle, sans doute parce qu'il n'est, selon eux, qu'un corps qui peut être senti et perçu par le corps. Et ils ne veulent point comprendre qu'il y a une certaine affinité de la pensée avec Dieu et que, par là, elle est capable d'avoir quelque sentiment de la nature de la divinité, et cela, d'autant plus qu'elle se purifie davantage et se sépare de la nature corporelle[1]. » Origène, loin de faire consister dans le corps l'âme en tant que substance pensante, devait d'autant plus tenir à la spiritualité de l'âme, qu'il semble avoir senti que c'est dans la pensée de notre spiritualité que nous puisons celle de la spiritualité divine. « Que la pensée divine, dit-il, n'ait pas besoin du lieu pour se mouvoir selon sa nature, c'est ce qui est certain par la contemplation de notre propre pensée[2]. »

Origène connaît la théorie platonicienne des trois facultés de l'âme, sensibilité, courage ou *Θυμός* et pensée; et il la cite, sans d'ailleurs en tenir compte autrement, parce qu'il n'en trouve point de trace dans l'Écriture[3]. On comprend qu'il néglige les développements de Platon sur l'*ἐπιθυμία* et sur le *Θυμός*. Mais on pourrait s'attendre à ce qu'il lui empruntât une partie de sa théorie de la connaissance ou du *Νοῦς*. A peine y fait-il incidemment une brève allusion, en rejetant la doctrine stoïcienne qui faisait venir toutes nos idées de la sensation. « Supprimant toute essence intelligible, dit-il, les stoïciens enseignent que tout ce qui est saisi par la raison l'est par les sens, et que la connaissance dépend de la sensation[4]... Mais quoique, dans

(1) *Des Principes*, I, ch. 1, § 7.

(2) « Quia autem mens (Dei) non indigeat loco, ut secundum naturam suam moveatur, certum est etiam ex nostræ mentis contemplatione. » (*Des Principes*, I, 1, § 6.)

(3) Ce qui aurait dû garder Ritter de rapprocher la théorie de l'*αἰσθητικόν*, du *Θυμητικόν* et du *Νοῦς*, de celle de la chair, de l'âme et de l'esprit.

(4) ... *δογματίζειν παραπλησίως τοῖς ἀναιροῦσι νοητὰς οὐσίας Στωϊκοῖς, περὶ*

cette vie, les hommes doivent commencer par les sens et par les objets sensibles, pour s'élever peu à peu à la notion des choses intelligibles, il ne faut pas s'arrêter à ce qui tombe sous les sens, ni dire que, sans la sensation, il est impossible de connaître les intelligibles[1]. » Ajoutez cette phrase du traité *De la Prière :* « Quiconque pénètre les choses divines, se souvient plutôt qu'il n'apprend, bien qu'il semble avoir appris d'un autre ou trouvé par lui-même les mystères de la piété, » et vous aurez tous les vestiges un peu distincts que les ouvrages d'Origène laissent apercevoir de la théorie des idées, en tant que théorie psychologique. C'est peu dans un écrivain où les mots d'*εἶδη* ou d'*ἰδέαι*, de *τύποι* et d'*αρχέτυποι* reviennent si souvent, et qui, admettant la préexistence des âmes, aurait pu, ce semble, profiter un peu plus du *Ménon* et du *Phédon*. Il est bien certain pourtant qu'au fond de sa pensée, il se séparait des stoïciens sur la théorie de la connaissance pour se rapprocher de Platon, quoiqu'il eût adopté leur définition générale de l'âme (*φαντασιικόν τι καὶ ὁρμητικόν*). Mais toute sa psychologie est fragmentaire, décousue, pleine de lacunes, quand elle ne l'est pas de contradictions; et c'est seulement sur les points où la psychologie touche à la morale qu'il émet clairement et qu'on peut saisir sa pensée. C'est évidemment le spiritualisme platonicien qui lui dicte cette identification de la conscience et du *πνεῦμα* : « La conscience est-elle autre chose que le cœur[2] ou que l'âme?... C'est cette conscience qui, selon ce qui est dit ailleurs, reprend et n'est point reprise, juge l'homme et n'est point jugée... En voyant sa liberté, c'est-à-dire en la voyant se réjouir et tressaillir de joie toutes les fois qu'on a bien fait, et sans jamais

τοῦ αἰσθήσει καταλαμβάνεσθαι τὰ καταλαμβανόμενα, καὶ πᾶσαν κατάληψιν ἠρτῆσθαι τῶν αἰσθήσεων. (*Contre Celse*, VII, xxxvii.)

[1] *Δι' ὧν ἐστὶν εἰδέναι ὅτι, εἰ καὶ τοὺς ἐν βίῳ ἀνθρώπους χρὴ ἀπὸ αἰσθήσεων ἄρξασθαι καὶ τῶν αἰσθητῶν, μέλλοντας ἀναβαίνειν ἐπὶ τὴν τῶν νοητῶν φύσιν, ἀλλ' οὔτι γε ἐν αἰσθητοῖς καταμένειν χρή. Οὔτε χωρὶς αἰσθήσεως ἐροῦσιν ἀδύνατον εἶναι μαθεῖν τὰ νοητά.* (*Contre Celse*, VII, ch. xxxvii.)

[2] Il a fait remarquer que le mot *cœur* signifie, dans l'Écriture, *l'esprit* ou *la vertu rationnelle de l'âme.*

être accusée elle-même; lorsqu'on a fait le mal, reprendre et accuser l'âme à laquelle elle est unie, je pense que c'est l'esprit (πνεῦμα) qui, selon l'apôtre, est avec l'âme comme un maître et un directeur, qui lui est associé pour l'avertir du bien, pour l'accuser et la châtier de ses fautes, et dont l'apôtre dit : « Personne ne sait les choses de l'homme, si ce n'est l'esprit de « l'homme qui est en lui, » ou bien encore : « L'esprit rend té« moignage à notre esprit. » Et c'est peut-être cet esprit qui est uni aux âmes des hommes justes, lesquelles lui ont été obéissantes en toutes choses, et dont il est écrit : « Louez le Seigneur, « âmes et esprits des justes. » Mais si l'âme lui désobéit et s'obstine dans sa révolte, il sera divisé et séparé d'elle après la sortie (du corps)[1]. » Je n'ai rien voulu retrancher de ce morceau, pour laisser à la pensée d'Origène toute son inconsistance. Mais quoiqu'il revienne à cet esprit impersonnel qui paraît en nous et n'est point nous, et qui semble plus la force mouvante et la fin de l'âme que l'âme elle-même dans sa faculté la plus haute, il est clair pourtant que la conscience identifiée à l'esprit ne saurait être une grâce, une inspiration qui nous vient du dehors, mais qu'elle est le fond même de notre substance pensante. Cette conclusion sera confirmée par les idées qu'Origène exprime sur la loi naturelle.

J'ai déjà dit que, selon lui, la morale des philosophes est la même que celle de Moïse et du Christ. Il va plus loin : la loi naturelle, telle que les gentils ou les esprits cultivés d'entre les gentils l'ont connue, est plus voisine de l'Évangile que la Loi. « Il est certain, dit Origène, que, lorsqu'on dit : Les nations qui n'ont pas la Loi font naturellement les choses qui sont de la Loi, on ne veut pas dire qu'elles les accomplissent au sujet des sabbats, des nouvelles lunes et des sacrifices écrits dans la Loi. Car cette loi-là n'est pas écrite dans les cœurs des nations. Mais on parle de ce qu'ils peuvent sentir naturellement, par exemple : « Tu ne tueras pas, Tu ne porteras pas de faux témoignage,

[1] *In epist. ad Rom.* II, 9.

« Honore ton père et ta mère, » et autres préceptes semblables. Or ces vérités, qui sont écrites dans le cœur, me paraissent mieux convenir avec les lois évangéliques, où tout est ramené à l'équité naturelle. Qu'y a-t-il, en effet, de plus conforme aux sentiments naturels que ce précepte : « Ne faites pas aux autres « ce que vous ne voulez pas qui vous soit fait »? Mais la loi naturelle ne concorde avec celle de Moïse qu'autant que celle-ci est prise spirituellement et non à la lettre... Ce sont ces œuvres de la Loi (prise dans son esprit) que les nations accomplissent naturellement, au dire de l'apôtre. Car lorsqu'elles font ce qui est de la Loi, la Loi paraît écrite dans leurs cœurs par Dieu, non avec de l'encre, mais avec l'esprit du Dieu vivant[1]. »

Je sais qu'il ne faut pas abuser de ces aveux jetés en passant, et que l'exégète, comme le controversiste, parle souvent par économie, c'est-à-dire que ses paroles ne sont souvent que des paroles de circonstance, qu'on ne doit pas toujours prendre pour des doctrines arrêtées. Mais, outre qu'Origène est un des Pères qui usent le moins de ce procédé de discussion, ses déclarations sont si formelles, elles reviennent si souvent, elles s'accordent si bien avec le penchant de son esprit naturellement large et tolérant, que je ne puis y voir une simple objection *ad hominem*, pour confondre les juifs obstinément attachés à leurs lois. Il devait donc penser que les philosophes grecs ont pu connaître la loi divine, qui n'est autre, comme il le répète souvent, que la loi naturelle commune à toutes les créatures raisonnables; et que, s'ils l'ont connue, ce n'est que par un effort et une intuition de la raison; que, par conséquent, la raison non seulement possède en elle la puissance virtuelle de penser l'intelligible, mais que cette puissance se réalise même ici-bas sans secours surnaturel. « C'est Dieu, dit expressément Origène, qui a donné au genre humain et écrit dans tous les esprits la loi naturelle, de laquelle nous prenons certains principes pour scru-

[1] *In Epist. ad Rom.*, II, 9. Mêmes idées dans le même commentaire, I, 17; III, 6; V, 1.

ter la vérité[1]. » « Il faut croire, écrit-il ailleurs, que les hommes ont reconnu cette vérité (l'existence du Créateur) par des raisons naturelles et mises originairement dans l'âme par Dieu; et qu'ainsi il leur a donné assez de lumières pour saisir ce qu'on peut connaître de Dieu par des conjectures tirées des créatures, et les choses invisibles par les visibles[2]. » Enfin, comme s'il voulait marquer que les vérités naturelles viennent de la même source que les vérités révélées, quoique par des canaux différents, il dit quelque part : « Tant que nous conservons les semences de vérité et les principes mis originellement dans nos âmes, jamais le Verbe ne s'éloigne de nous[3]. » La tendance d'Origène est donc incontestablement platonicienne et spiritualiste; mais ses idées sur la connaissance (*νόησις*) et sur la raison (*νοῦς*) sont aussi inconsistantes qu'incomplètes.

Tandis que Platon compare l'acte rationnel à la réminiscence, Origène semble, avec non moins de vérité, le comparer à la sensation, et appelle la raison un sens supérieur et divin, qui n'a d'ailleurs d'autre rapport avec les sens corporels que de saisir immédiatement son objet : « La loi naturelle, dit-il, peut fournir des occasions[4] pour arriver à ceci que nous *sentions* que Dieu existe. Mais qui peut *sentir* naturellement que le Christ est Fils de Dieu? » Malheureusement, nous n'avons pour ce texte que la traduction de Rufin, et nous ne pouvons savoir si le mot *sentir* est la traduction d'*αἰσθάνεσθαι* ou de quelque autre terme grec signifiant *concevoir, penser*. Les passages du traité *Contre Celse* où se rencontre la locution *αἴσθησις θεῖα* ne peuvent nous éclairer sur ce point : Origène y parle bien de la raison, mais exaltée par l'Esprit-Saint jusqu'au prophétisme et douée surnaturellement d'une vue, d'une ouïe, en un mot, de sens capables d'atteindre des objets qui n'ont rien de sensible. Mais, en expli-

(1) *Contre Celse*, v, 37; v, 40.

(2) *In Num.* hom. x, 3.

(3) *Καὶ ὅσον γε σώζομεν τὰ ἐνσπαρέντα ἡμῶν τῇ ψυχῇ τῆς ἀληθείας σπέρματα καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῆς, οὐδέπω ἀπελήλυθεν ἀφ' ἡμῶν ὁ Λόγος.* (*In Joh.*, xix, 3.)

(4) Plutôt « des principes ». Il y avait sans doute, dans le grec, *ἀφορμάς*, terme fréquent dans Origène, et qui signifie *point de départ, principe*.

quant le mot de Salomon : « Tu trouveras un sens divin[1] », il dit formellement : « Il savait qu'il y a en nous deux sortes de sens, l'un mortel, corruptible, tout humain; l'autre, immortel et intellectuel, qu'il appelle ici divin. C'est par ce sens divin, non des yeux, mais d'un cœur pur, que Dieu peut être vu par ceux qui en sont dignes. Or vous trouverez fréquemment le cœur pris pour l'intelligence ou pour la faculté intellectuelle, tant dans les nouvelles Écritures que dans les anciennes[2]. » Que si la raison est une espèce de sens intellectuel, il semblerait donc, si elle atteint immédiatement son objet ou si elle est en communication directe avec son objet, que Dieu est présent à nos âmes. Je ne doute pas que telle ne fût l'idée qui obsédait l'esprit d'Origène. Dieu serait donc présent ou intime à nos âmes, au moins par le Logos ou le Verbe. Mais, d'un autre côté, lorsque je vois Origène répéter obstinément que les philosophes n'ont connu Dieu que par des conjectures ou inductions tirées des créatures, je me demande s'il ne réservait pas cette sensation divine, cette θεῖα αἴσθησις, aux seuls croyants, inondés des effluves du Saint-Esprit. Nous retombons par là dans la distinction de l'âme et de l'esprit : l'homme n'est pas esprit, mais il peut devenir spirituel. « L'âme s'élevant suivant l'Esprit, se séparant du corps, non seulement suivant l'Esprit, mais transformée en lui, dépouille sa nature d'âme et devient spirituelle[3]. » Cette doctrine ambiguë de l'âme, qu'Origène

[1] L'auteur des *Proverbes* veut dire simplement *tu connaîtras Dieu.* « Alors tu comprendras la crainte de l'Éternel et tu trouveras la connaissance de Dieu. » (II, v. 5.) Mais il faut traduire mot à mot pour entendre la suite des idées d'Origène.

[2] « Sciebat namque duo genera esse sensuum in nobis, unum genus sensuum mortale, corruptibile, humanum; aliud genus immortale et intellectuale, quod nunc divinum nominavit. Hoc ergo sensu divino non oculorum, sed cordis mundi, quæ est mens, Deus videri ab iis qui digni sunt potest. Cor sane pro mente, id est pro intellectuali virtute nominari in omnibus Scripturis novis ac veteribus abundanter invenies. » (*Des Principes*, I, § 9.)

[3] *De l'Oraison*, 10 : Καὶ ἡ ψυχὴ ἐπαιρομένη καὶ τῷ Πνεύματι ἑπομένη, τοῦ τε σώματος χωριζομένη, καὶ οὐ μονον ἑπομένη τῷ Πνεύματι, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῷ γινομένη, πῶς οὐχὶ, ἤδη ἀποτιθεμένη τὸ εἶναι ψυχὴ, πνευματικὴ γίνεται;

tantôt adopte, tantôt rejette, mais dont il ne peut entièrement se défaire, a sur la suite de ses idées une influence désastreuse. Elle lui fait dire sans cesse oui et non sur la question de savoir si l'homme est un esprit ou une nature essentiellement intellectuelle. Son bon sens, son savoir philosophique, son habitude et sa connaissance des plus grands esprits de l'antiquité profane lui font reconnaître qu'il y a dans toute âme humaine des principes et des germes naturels de vérité; les nécessités de sa polémique contre les gentils ne lui permettent d'avouer qu'à demi que ces germes peuvent être féconds par eux-mêmes. Rien ne convenait mieux à cette position flottante que ce je ne sais quoi qui n'est ni corps ni esprit, mais peut incliner vers l'un ou vers l'autre.

Mystique en ce sens qu'il avoue difficilement que l'âme de l'homme soit par elle-même capable de vérité, sans le secours d'aucune autre grâce que cette grâce générale et primordiale qui l'a faite une âme raisonnable, Origène s'éloigne des mystiques par son inébranlable confiance dans la raison. Aussi est-il très sobre sur ces états particuliers de l'âme, si chers aux spirituels, qui, en s'imaginant s'élever au-dessus du Logos, tombent au-dessous, comme le dira Plotin, et comme il l'eût dit lui-même volontiers. Il parle souvent d'illumination, d'inspiration; il prononce le mot d'enthousiasme; je ne me rappelle pas qu'il emploie celui d'extase. Mais la lumière que nous recevons ainsi par une grâce de Dieu est si peu contraire à la raison qu'elle n'est que celle de la raison elle-même ou du Verbe. L'inspiration vient du Saint-Esprit, qui lui-même est sagesse, et qui, d'ailleurs, n'est que le vicaire du Verbe, dont il a reçu les dons qu'il nous communique. Quant à l'enthousiasme, c'est simplement la présence de Dieu en nous ou cette communication naturelle du Créateur et de la créature dans la raison et par la raison, communication sans laquelle non seulement l'âme n'aurait point la notion de Dieu, mais ne serait même pas intelligente. Or cet enthousiasme, cette inspiration, cette illumination, tout en élevant l'âme au-dessus d'elle-même, ne la font

pas sortir d'elle-même; car cet emportement hors de soi est l'œuvre des démons et non du Verbe ou de l'Esprit-Saint[1]. L'âme des prophètes en devenait plus pénétrante[2], au lieu d'être plongée dans le délire et dans la folie. Il en est de même de tous ceux que visite l'Esprit-Saint ou le Verbe. Leur raison n'est point obscurcie, éclipsée; elle acquiert au contraire un plus grand développement de force et de lumière. Les visions des prophètes n'étaient pas pour étonner Origène ni pour l'embarrasser : l'exégèse allégorique les ramenait aux termes de la raison. « Tous ceux qui admettent la Providence, dit-il, avouent que beaucoup de personnes ont en rêve des visions claires ou obscures, les unes se rapportant à la divinité, les autres aux événements futurs qui intéressent la vie. Qu'y a-t-il d'étonnant que ce qui imprime ces images dans la raison[3] pendant le sommeil puisse y en imprimer de semblables pendant la veille pour l'utilité ou de celui qui les voit, ou de ceux à qui il les rapportera? Et comme nous nous imaginons en rêve entendre avec nos oreilles et voir de nos yeux, sans que la vue ou l'ouïe soit ébranlée, mais parce que la raison est émue; de même il n'y a rien d'étonnant que les prophètes éveillés aient éprouvé des choses semblables, toutes les fois qu'il est écrit qu'ils ont vu des spectacles extraordinaires, ou qu'ils ont entendu les discours du Seigneur, ou qu'ils ont contemplé les cieux ouverts. Non que je pense que ce ciel sensible s'est nécessairement ouvert, et que ce grand corps s'est fendu pour qu'Ézéchiel pût écrire quelque chose de semblable. Celui qui entend l'Évangile sagement ne doit pas admettre ce prodige raconté du Sauveur, dût-il choquer par là les simples qui, dans leur naïveté, sont toujours prêts à bouleverser le monde et à déchirer le corps compact du ciel entier. Mais celui qui examine les choses plus profondément dira qu'il y a, selon l'Écriture, un certain sens général divin,

[1] *Contre Celse*, VII, ch. III.

[2] *Διορατικώτεροι τὸν νοῦν ἐγένοντο.* (*Contre Celse*, VII, ch. III.)

[3] *Τὸ τυποῦν τὸ ἡγεμονικόν.* — *Τὸ ἡγεμονικόν* égale *τὸν λόγον.* (*Contre Celse*, I, 48.

que seuls les bienheureux savent acquérir, dont les espèces sont : une vue apte à contempler des objets supérieurs aux corps[1], par exemple les séraphins et les chérubins; une ouïe capable de saisir des voix qui n'ont aucune réalité dans l'air[2]; un goût capable de savourer le pain vivant qui est descendu du ciel et qui donne la vie au monde[3]; un odorat qui sent des odeurs comme celle du Christ devant Dieu[4], et un toucher comme celui dont Jean dit avoir touché le Verbe de vie[5]. Or les bienheureux prophètes ayant trouvé ce sens divin, entendant divinement, voyant divinement, goûtant de même, odorant, si je puis le dire, par une sensation non sensible, et touchant le Verbe par la foi, de sorte qu'il venait de lui jusqu'à eux un effluve qui les rendait sains, ont vu et entendu de cette manière ce qu'ils disent avoir vu, ce qu'ils disent avoir entendu, et enfin ont éprouvé des choses approchantes, comme lorsqu'ils ont mangé le commencement d'un livre qui leur était présenté[6]. » Ces yeux du cœur qui voient des objets supérieurs aux corps, ces oreilles qui entendent des voix qui ne résonnent pas et n'ont point de réalité dans l'air, en un mot ces sensations qui n'ont rien de sensible (*αἴσθησις οὐκ αἰσθητή*), qu'est-ce autre chose que le *Πνεῦμα*, le *Νοῦς*, le *Λόγος* se parlant à lui-même sans voix, ou voyant en soi sans le secours de la lumière visible des choses qui ne sont accessibles qu'à la pensée, lorsque l'homme « se ramène en soi et rentre dans son intérieur, et que, les portes des

(1) *Ὁράσεως πεφυκυίας βλέπειν τὰ κρείττονα σωμάτων πράγματα.*

(2) *Ἀκοῆς ἀντιληπτικῆς φωνῶν οὐχὶ ἐν ἀέρι τὴν οὐσίαν ἐχουσῶν.*

(3) *Γεύσεως χρωμένης ἄρτῳ ζῶντι καὶ ἐξ οὐρανοῦ καταβεβηκότι καὶ ζωὴν διδόντι τῷ κόσμῳ.*

(4) *Οὕτως δὲ καὶ ὀσφρήσεως ὀσφραινομένης τοιῶνδε, καθὸ Χριστοῦ εὐωδία λέγει εἶναι τῷ Θεῷ Παῦλος.*

(5) *Καὶ ἁφῆς, καθ' ἣν Ἰωάννης φησὶ ταῖς χερσὶν ἐψηλαφηκέναι περὶ τοῦ Λόγου τῆς ζωῆς.*

(6) *Οἱ μακάριοι προφῆται, τὴν θείαν αἴσθησιν εὑρόντες, καὶ βλέποντες θείως, καὶ ἀκούοντες θείως, καὶ γευόμενοι ὁμοίως, καὶ ὀσφραινόμενοι (ἵν' οὕτως ὀνομάσω) αἰσθήσει οὐκ αἰσθητῇ, καὶ ἁπτόμενοι τοῦ Λόγου μετὰ πίστεως, ὥστ' ἀπόρροιαν αὐτοῦ εἰς αὐτοὺς ἥκειν θεραπεύουσαν αὐτοὺς, οὕτως ἑώρων ἃ ἀναγράφουσιν ἑωρακέναι, καὶ ἤκουον ἃ λέγουσιν ἀκηκοέναι, καὶ τὰ παραπλήσια ἔπασχον, ὡς ἀνέγραφον, κεφαλίδα ἐσθίοντες διδομένην αὐτοῖς βιβλίου.* (*Contre Celse*, I, 48.)

sens fermées, il est tout entier, autant que cela peut se faire ici-bas, en dehors du corps[1]? » Or c'est le Λόγος ou Dieu même qui luit ou qui parle dans la raison. « N'allons pas penser, dit Origène, que Dieu nous parle extérieurement : ces saintes pensées, qui entrent dans notre cœur, voilà les paroles et les voix par lesquelles Dieu nous parle[2]. » Dieu parle à tous les hommes dans leur raison, mais plus particulièrement et d'une manière plus intime aux prophètes ou aux inspirés, parce qu'il leur est en quelque sorte plus présent. Reprenant la comparaison de Platon entre la lumière visible et la lumière intelligible : « Il arrive, dit Origène, que la lumière corporelle montre à ceux qui ont les yeux sains et sa propre présence et celle des objets qui tombent sous les sens. De même Dieu, pénétrant par une certaine vertu dans le Νοῦς de chacun, pourvu que la pensée ne soit pas voilée et n'éprouve pas quelque empêchement de la part des passions, se révèle lui-même et révèle les autres objets intelligibles à la raison éclairée de sa lumière. Il ne faut pas s'étonner si quelques-uns, se montrant très perspicaces dans les arts et dans les sciences ou dans certaines questions dialectiques et morales, ignorent Dieu. Leur entendement est semblable à l'œil qui voit tout plutôt que le soleil, mais ne s'élève jamais à la contemplation des rayons (de l'astre qui éclaire tout)[3]. » C'est une sorte de *vision en Dieu*. Les uns y voient tous les intelligibles, excepté celui qui éclaire tout, parce qu'ils n'ont pas le cœur pur : ce sont les sages du siècle. Les autres y voient d'abord Dieu et ensuite, en lui et par lui, tout ce qui peut être conçu : ce sont les prophètes et les saints. Leurs visions ne dif-

(1) Ἰσλέον γὰρ ὅτι ἐσλί τις καὶ τοῦ κρυπτοῦ τῆς καρδίας ἀνθρώπου φωνὴ μὴ συγχρωμένη τοῦ σώματος, ἥν ἐσλ' ὅτε εἰς αὐτὸν συναχθεὶς, καὶ εἰσελθὼν τὸ ταμιεῖόν σου, καὶ τὴν θύραν τῶν αἰσθητηρίων ἀποκλείσας, καί πως γενομένος ἔξω σώματος ἀναπέμπει πρὸς τὸν μόνον ἀκούοντα τοιαύτης φώνης. (*In Psalm.* IV, v. 4, fol. 560, B, C.)

(2) Καὶ μὴ νομίσωμεν ἔξωθεν ἡμῖν λαλεῖν τὸν Θεόν· ἀλλὰ γὰρ τὰ ἀναβαίνοντα ἡμῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν ἅγια ἐκεῖνά ἐσλιν ὁ λαλεῖ ἡμῖν ὁ Θεός. (*In Psalm.* XXVII, v. 1, fol. 636, B.)

(3) Ὃν τρόπον δ' ἐπὶ τοῦ σωματικοῦ φωτὸς συντέτευχε τὸ συνεργεῖν αὐτὸ τοῖς

fèrent de celles des autres que parce qu'elles sont plus claires et plus complètes, leur pensée étant toute pleine de Dieu ou du suprême intelligible. Aussi, tandis que les faux voyants, les possédés du démon, peuvent prononcer quelques oracles, mais sans avoir conscience ni souvenir de ce qu'ils disent, les voyants d'Israël, en même temps qu'ils restent en pleine possession d'eux-mêmes, ont une claire vue et une conscience distincte de leurs prophéties. C'est que chez eux ce n'est point la fantaisie qui s'exalte, mais la raison qui, en paraissant sortir et s'élever au-dessus d'elle-même, rentre en soi et reprend son énergie véritable dans sa communion avec l'intelligible par excellence ou avec Dieu. Je ne crois rien prêter à Origène; mais je dois avouer que ses idées dispersées et perdues au milieu d'exégèses arbitraires ou de discussions sans portée indiquent plutôt une tendance qu'un système, et qu'en les rapprochant, comme je l'ai fait, elles prennent une précision et une netteté qu'elles n'avaient peut-être pas dans l'esprit de l'auteur.

La théorie de la volonté et surtout de la liberté paraît présenter plus de consistance que celle de l'entendement. Nous avons déjà vu quel rôle considérable la liberté joue dans les spéculations cosmologiques d'Origène, nous verrons qu'elle n'en a pas un moindre dans sa théorie des fins dernières. La liberté l'avait même assez préoccupé pour qu'il lui consacrât un traité spécial, aujourd'hui perdu. Mais, en comparant les textes nombreux où il parle de cet attribut des esprits créés, on est porté à croire qu'il n'avait pas fait une analyse bien profonde de la volonté et de tout ce qui y touche.

ὑγιαίνοντας ἔχουσιν ὀφθαλμοὺς πρός τε τὴν αὐτοῦ θέαν καὶ τὴν τῶν αἰσθητῶν· τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ Θεὸς δυνάμει τινὶ φθάνων ἐπὶ τὸν ἑκάστων νοῦν, ἐὰν μηδαμόθεν οὗτος ἐφ' ὃν φθάνει συγκεκαλυμμένος ᾖ, μηδὲ ἀπὸ παθῶν τι κωλυτικὸν πεπονθὼς τῆς ἰδίας ὀξυδερκίας, αἴτιος γίνεται τοῦ τε αὐτὸν νοεῖσθαι καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα νοητὰ φθάνειν τὸν φωτιζόμενον ὑπ' αὐτοῦ νοῦν. Οὐ θαυμαστὸν δὲ εἴ τινες διορατικοὶ ἐν τέχναις ἢ ἐπιστήμαις τισὶ τυγχάνοντες, ἢ ὀξύτατοι περὶ κατανόησιν ἠθικῶν τινων καὶ λογικῶν προβλημάτων, ἀγνοοῦσι Θεόν. Ὁμοιοῦμεν γὰρ αὐτῶν τὸ διανοητικὸν ὀφθαλμῷ ἐνατενίζοντι παντὶ μᾶλλον ἢ τῷ ἡλίῳ, καὶ μηδέποτε ἐπαιρομένῳ πρὸς τὸ κατανοῆσαι τὰς τούτου αὐγάς. (*In Psalm.* IV, v. 7, fol. 572.)

Les deux textes principaux, l'un du traité *Des Principes*, l'autre du traité *De la Prière*, où il expose l'ensemble de ses idées sur l'activité volontaire et libre, n'ont qu'une médiocre originalité, et, pour le fond comme pour l'expression, semblent des feuillets détachés de quelque physique stoïcienne. Je les traduis en les combinant, parce qu'ils sont un des exemples les plus frappants de la manière d'emprunter d'Origène, quand réellement il emprunte. « Parmi les êtres susceptibles de mouvement, les uns ont la cause de leur mouvement en eux-mêmes; les autres sont mus par une cause extérieure. Sont mus par une cause extérieure ceux qui sont transportés d'un lieu à un autre, comme les pierres, les bois [1], en un mot toute matière dont le principe d'unité est dans l'*ἕξις*. Il est inutile de dire ici que la dissolution ou la corruption des corps est un mouvement, parce que cela ne fait pas à notre sujet. Ont en eux-mêmes la cause de leur mouvement les animaux et les plantes, c'est-à-dire les êtres dont le principe d'unité est dans une *φύσις* [2] ou dans une âme. Or les uns se meuvent d'eux-mêmes (*ἐξ ἑαυτῶν*), les autres par eux-mêmes (*ἀφ' ἑαυτῶν*) [3]. Se meuvent d'eux-mêmes les êtres qui n'ont point d'âme (mais une simple organisation, *φύσις*); sont mus par eux-mêmes les êtres animés [4]. Les êtres animés se mettent par eux-mêmes en mouvement, lorsqu'une image provoque en eux l'appétit; et chez quelques animaux il y a des imaginations provoquant l'appétit dans un sens défini et limité; par exemple, dans l'araignée se produit l'imagination de tisser, qui est suivie de l'appétit de tisser; et il n'y a, croit-on,

[1] Dans le traité *De la Prière*, Origène ajoute : « qui ont perdu la force de pousser ou de végéter, » *τὸ φύειν ἀπολωλεκότα*, parce que les plantes sont rangées dans une catégorie particulière. *Πᾶσα ἡ ὑπὸ ἕξεως μόνης συνεχομένη ὕλη.* — L'*ἕξις* est cette force qui maintient entre elles les parties de la matière, de manière qu'elle forme des touts, des espèces d'unités.

[2] Je conserve le mot grec parce que le mot « nature » ne signifierait rien. Il *φύσις*, c'est la propriété de pousser et de végéter, *τὸ φύειν*. Le *φύσις* répond au *τὸ θρεπτικόν* d'Aristote. — *Ὅσα ὑπὸ φύσεως καὶ ψυχῆς συνέχεται.*

[3] Ceci devait être encore une formule stoïcienne : *Τὰ μὲν φασὶν ἐξ ἑαυτῶν κινεῖσθαι, τὰ δὲ ἀφ' ἑαυτῶν.*

[4] *Τὰ ἄψυχα, τὰ ἔμψυχα.*

dans l'animal, que la faculté imaginative le portant déterminément à telle œuvre (et à celle-là seule), de sorte qu'on ne doit supposer rien de plus dans l'abeille pour la savante construction de ses rayons [1]. » Au mouvement produit par une cause extérieure, à ceux qui proviennent d'une cause interne agissant ou d'elle-même ou par elle-même, il faut en ajouter un quatrième, provenant d'une cause agissant par le moyen d'elle-même. « Le mouvement des êtres raisonnables, dit Origène, est causé, je pense, *δι' ἑαυτῶν* [2]. » Ce n'était pas assez des subtiles distinctions des stoïciens, il faut qu'Origène en ajoute une autre qu'on ne sait comment traduire et dont on n'aperçoit pas la portée. Mais laissons cette subtilité malheureuse, et continuons l'exposé de la doctrine stoïcienne qu'il emprunte de toutes pièces. « Outre l'imagination, dit-il, l'animal raisonnable a en lui la raison, qui juge les données de l'imagination, rejetant les unes, acceptant les autres pour se conduire d'après elles. En conséquence, puisqu'il y a naturellement dans la raison certains principes pour distinguer ce qui est honnête et ce qui est honteux [3], nous pouvons, en suivant ces principes, choisir l'un et nous écarter de l'autre : louables si nous nous adonnons à la pratique du premier; blâmables si nous faisons le contraire. Ce qui survient du dehors et provoque en nous telle ou telle imagination, incontestablement n'est point du nombre des choses qui dépendent de nous. Mais décider d'user de cette imagination d'une manière ou d'une autre est l'œuvre de notre seule raison, qui, à la suite

[1] ... *Φαντασίας ἐγγενομένης ὁρμὴν προκαλουμένης. Καὶ παλὶν ἐν τισὶ τῶν ζώων φαντασίαι γίνονται ὁρμὴν προκαλούμεναι, φύσεως φαντασικῆς τεταγμένως κινούσης τὴν ὁρμὴν, ὡς ἐν τῷ ἀράχνῃ φαντασία τοῦ ὑφαίνειν γίνεται καὶ ὁρμὴ ἀκολουθεῖ ἐπὶ τὸ ὑφαίνειν, τῆς φαντασικῆς αὐτοῦ φύσεως τεταγμένως ἐπὶ τοῦτο αὐτὸν προκαλουμένης. Καὶ οὐδενὸς ἄλλου μετὰ τὴν φαντασικὴν αὐτοῦ φύσιν πεπισευμένου τοῦ ζώου, καὶ ἐν τῇ μελίσσῃ ἐπὶ τὸ κηροπλασεῖν.* (*Des Principes*, III, ch. 1, § 2.)

[2] *Οἶμαι δ' ὅτι ἡ τῶν λογικῶν κίνησις δι' ἑαυτῶν ἐστι κίνησις.* (*De la Prière*, ch. VI, folio 206.) Cette subtilité, *δι' ἑαυτῶν*, appartient à Origène. Jusque-là il se sert de la formule *φασί*; la formule *οἶμαι ὅτι* indique que c'est une addition de sa part. Elle n'est pas heureuse.

[3] *Ἐπεὶ ἐν τῇ φύσει τοῦ λόγου εἰσὶν ἀφορμαὶ τοῦ θεωρῆσαι τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν...* (*Des Principes*, III, 1, 3.)

des incitations du dehors, nous détermine à suivre les conseils de l'honnêteté, ou nous porte à une conduite contraire[1]. »

Si Origène s'était donné le temps de méditer longuement ce qu'il écrivait, au lieu d'entasser volume sur volume, il se serait bien vite aperçu que toute cette physiologie[2] ou psychologie stoïcienne convenait assez mal avec la tendance générale de ses pensées. D'abord la volonté ne peut avoir qu'accidentellement ses causes occasionnelles dans les images laissées en l'être pensant par la sensation. Et lui-même, après avoir attribué le *φαντασιῶδέ τι* et l'*ὁρμητικόν* aux natures angéliques[3], il reconnaît incidemment que l'imagination ne convient pas à leur essence et n'a point de place dans leurs déterminations. « On peut dire, écrit-il des esprits sidéraux, qu'il vient aux êtres terrestres, des objets qui les environnent, certaines images qui provoquent ce qu'il y a en nous de faible et d'instable ou ce qui incline vers le meilleur, à faire ou à dire telle ou telle chose; mais pour les esprits des cieux, quelle image pourrait les écarter et les détourner de leur marche utile au monde? N'ont-ils pas une âme réglée par la raison et un corps éthéré et très pur[4]? » Même en bornant cette psychologie à l'âme humaine, elle aurait dû paraître insuffisante à Origène. Elle explique très bien, si l'on veut, les premières démarches de la volonté. Sans la sensation qui nous met en rapport avec les objets du dehors, et, par conséquent, sans les images ou *φαντασίαι* laissées dans notre

[1] *Τὸ μὲν οὖν ὑποπεσεῖν τόδε τι τῶν ἔξωθεν φαντασίαν ἡμῖν κινοῦν τοιάνδε ἢ τοιάνδε, ὁμολογουμένως οὐκ ἔστιν τῶν ἐφ' ἡμῖν. Τὸ δὲ κρῖναι οὑτωσὶ χρήσασθαι τῷ γενομένῳ ἢ ἑτέρως, οὐκ ἄλλου τινὸς ἔργον ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου ἐστίν, ἤτοι παρὰ τὰς ἀφορμὰς ἐνεργοῦντος ἡμᾶς πρὸς τὰς ἐπὶ τὸ καλὸν προκαλουμένας καὶ τὸ καθῆκον ὁρμὰς, ἢ ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἐκτρέποντος.* (*Des Principes*, III, I, 3.)

Nous avons vu que, dans sa cosmologie, il supprime finalement un des quatre degrés de l'être, *ἕξις, φύσις, ψυχή, λόγος*, qu'il réduit l'âme des bêtes à la *φύσις* et qu'il ne reconnaît, par conséquent, d'âmes que les *λογικαὶ ψυχαί*.

[3] *Des Principes*, II, VIII, § 2.

[4] *Καί τοί γε ἔστιν εἰπεῖν περὶ τῶν ἐπὶ γῆς, ὅτι τοιαίδε τινὲς προγενόμεναι ἐκ τῶν περιεστώτων φαντασίαι προκαλοῦνται τὸ ἀβέβαιον ἡμῶν ἢ τὸ ἐπὶ τὸ κρεῖττον ῥεπτικὸν ἡμῶν πρὸς τὸ ποιῆσαι ἢ εἰπεῖν τάδε τινὰ, ἢ τάδε· ἐπὶ δὲ τῶν ἐν οὐρανῷ ποῖα δύναται ἐγγενομένη φαντασία ἐκστῆσαι καὶ μετακινῆσαι ἀπὸ τῆς ὠφελίμου τῷ*

esprit par la sensation, notre activité, n'ayant point où se prendre, ne s'éveillerait jamais. Mais, outre les mouvements excités en nous par les images, n'y a-t-il pas des tendances, des désirs, des aspirations qui dépassent ces sensations continuées et qui ne sauraient en venir? Ce n'est pas Origène qui méconnaîtrait ces instincts supérieurs, lesquels supposent d'autres idées que les φαντασίαι ou images sensibles et, par conséquent, débordent l'étroite psychologie stoïcienne qu'il adopte inconsidérément.

Que si l'unique fonction de l'ἡγημονικόν ou de la raison directrice de nos actes est de juger les images et d'apprécier si les mouvements qu'elles impriment à l'âme sont conformes ou non à l'honnête, l'acte volontaire et par conséquent la liberté consiste dans le choix (προαίρεσις). Aussi l'αὐτοεξούσιον ou libre arbitre est-il toujours, pour Origène, identique au προαιρετικόν ou à la faculté de choisir. Il devait pourtant voir dans la liberté quelque chose de plus profond, puisqu'il admet la liberté divine, et que la liberté de Dieu ne peut consister à choisir entre le bien et le mal. Ce n'est donc que de la volonté des créatures, parce que le bien ne leur est pas essentiel, qu'Origène peut dire qu'elle se porte vers le bien ou vers le mal à son choix, et que lui enlever cette liberté, c'est la détruire. Partout Origène affirme cette liberté sans jamais la démontrer, ou s'il la démontre, c'est en général par des raisons indirectes, parce que

κόσμῳ πορείας; ἕκαστον τῶν τοιαύτην ψυχὴν ὑπὸ λόγου καρτηρτισμένην καὶ περὶ τὴν αὐτῶν αἰτίαν ἐχόντων, καὶ τοιούτῳ σώματι αἰθερίῳ καὶ καθαρωτάτῳ χρωμένων. (*De la Prière*, ch. VII.) Le sens général de cette phrase n'est pas douteux. Maintenant faut-il changer τὸ ἐπὶ κρεῖττον en τὸ ἐπὶ χεῖρον ῥεπτικόν? Je n'en vois pas la nécessité. Si l'on met le point d'interrogation après πορείας, ἕκαστον est impossible. Il faudrait ἑκάστου, et la phrase n'en serait pas moins malade. Je conserverais donc ἕκαστον en rejetant le point d'interrogation tout à fait à la fin de la période. A la place de περὶ τὴν αὐτῶν αἰτίαν, que je n'ai point traduit, on propose παρὰ τὴν αὐτῶν αἰτίαν ἐχόντων : *ayant une âme affermie par la raison et en dehors des causes de ces* (*imaginations*). Le texte donné par les manuscrits rend, ce me semble, un sens très bon : *une âme réglée par la raison et ferme sur leur propre cause* (*sur Dieu qui les a faites et qui les a chargées de leur office*). Mais, je le répète, le sens général n'est pas douteux, et il me suffit.

l'ordre et la défense et, par suite, la récompense et la punition, l'éloge et le blâme sont incompréhensibles, s'adressant à un être qui n'est point libre de choisir entre le bien et le mal. Mais, au lieu d'analyser l'idée de loi ou celle de liberté, et les rapports intimes qui les unissent, il se contente de rapporter nombre de prescriptions de l'Ancien ou du Nouveau Testament, qu'il aurait pu multiplier encore, et d'en conclure qu'elles seraient absurdes, si l'être auquel elles s'adressent n'avait pas en lui le pouvoir de les respecter ou de les enfreindre. En cela, il ne va pas au delà de Clément. Mais il paraît déjà avoir senti que toutes ces démonstrations en supposent une autre, ou du moins s'appuient sur un fait indémontrable, mais certain, immédiatement connu par la conscience. « Si quelqu'un soutient, dit-il expressément, que ce qui nous meut du dehors est de telle nature que personne ne puisse y résister, qu'il fasse attention à ce qu'il éprouve et à ses mouvements intérieurs, et qu'il voie si le consentement, l'acquiescement, la détermination de la raison (*τοῦ ἡγεμονικοῦ*) à ceci ou à cela ne vient pas de certaines persuasions (indépendantes de ce mobile)[1]. Si l'on a résolu de vivre dans la continence, l'aspect d'une femme dont la beauté nous invite à agir contrairement à notre propos n'est pas une raison suffisante pour effacer cette décision. Si, se laissant aller aux excitations et à l'attrait de la volupté[2], on tombe dans l'intempérance, c'est qu'on n'a pas voulu résister et s'affermir dans sa volonté première. Car un autre, pour qui cet attrait et ces excitations sont les mêmes, sait par raison secouer ces amorces engageantes et dissiper la passion[3]. Observons donc ce qui se

[1] ... *Οὗτος ἐπισθησάτω τοῖς ἰδίοις πάθεσι καὶ κινήμασιν, εἰ μὴ εὐδόκησις γίνεται καὶ συγκατάθεσις καὶ ῥόπὴ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τόδε τι διὰ τάσδε τὰς πιθανότητας.* (*Des Principes*, III, 1, 4.)

[2] *Παργαλισμοί* et, plus bas, *ἐρεθισμοί* (chatouillements et excitations voluptueuses) sentent terriblement le langage un peu cru et cynique des stoïciens : ce qui me ferait croire que ce passage, qui vient immédiatement à la suite des descriptions psychologiques de la volonté, lesquelles sont certainement, fond et forme, empruntées au stoïcisme, vient de la même provenance.

[3] *Des Principes*, III, ch. 1, § 4.

passe en nous, et voyons s'il n'y aurait pas de l'impudence à dire que ce n'est pas nous-mêmes qui voulons, nous-mêmes qui mangeons, nous-mêmes qui nous promenons, nous-mêmes qui donnons notre acquiescement et qui acceptons n'importe quelle opinion, nous-mêmes qui en repoussons d'autres comme fausses[1]. Il y a des propositions auxquelles jamais homme ne parviendra à croire, en accumulant les paroles et les preuves en apparence les plus plausibles. Ainsi il est impossible de penser sérieusement au sujet des choses humaines qu'il n'y a point de libre arbitre[2]. Car qui croit que rien ne peut être connu certainement et vit comme s'il doutait de toutes choses? Qui ne gourmande son esclave lorsque l'image de son esclave en faute est venue le frapper? Qui n'accuse un fils qui ne rend pas ses devoirs à ses parents? Qui ne désapprouve et ne blâme une femme adultère? La vérité est plus forte et nous oblige, quelque fantaisie que nous ayons de chicaner, à nous emporter par un mouvement naturel en reproches ou en éloges, parce que la liberté subsiste intacte et certaine, et peut, à son choix, être digne de louange ou de blâme[3]. »

Cette liberté est-elle ce qu'on a appelé plus tard liberté d'indifférence? Ou bien l'acte paraît-il à Origène déterminé par les motifs sans cesser d'être libre? Il dit quelque part ne pas comprendre un être indépendant du milieu où il vit et de la chaîne des causes antécédentes. « Que si quelqu'un, dans le désir de sauvegarder notre liberté, dit-il, veut la rendre tellement indépendante de tout, qu'il se refuse à dire que nous avons fait tel ou tel choix à cause des événements antérieurs, il oublie qu'il

(1) *Ἄλλως τε καὶ τοῖς ἰδίοις πάθεσιν ἐπισθήσας τις ὁράτω, εἰ μὴ ἀναιδῶς ἐρεῖ μὴ αὐτὸς θέλειν, καὶ μὴ αὐτὸς ἐσθίειν, καὶ μὴ αὐτὸς συγκατατίθεσθαι καὶ παραδέχεσθαι ὁποιαδήποτε τῶν δογμάτων, μηδὲ αὐτὸς ἀνανεύειν πρὸς ἕτερα ὡς ψευδῆ.* (*De la Prière*, ch. VI.)

(2) *Οὕτως ἀδύνατον διατεθεῖσθαί τινα περὶ τῶν ἀνθρωπίνων, ὡς μηδαμῶς τοῦ ἐφ' ἡμῖν σωζομένου.* (*De la Prière*, ch. VI.)

(3) *Βιάζεται γὰρ ἡ ἀλήθεια καὶ ἀναγκάζει, κἂν μυριάκις τις εὑρεσιλογῇ, ὁρμᾷν καὶ ἐπαινεῖν καὶ ψέγειν, ὡς τηρουμένου τοῦ ἐφ' ἡμῖν καὶ τούτου ἐπαινετοῦ ἢ ψεκτοῦ γινομένου παρ' ἡμᾶς.* (*De la Prière*, ch. VI.)

fait partie du monde, qu'il est enveloppé dans la communion des hommes et par le ciel qui embrasse tout[1]. » Cependant il semble bien qu'Origène abandonne complètement le déterminisme de Platon et des stoïciens pour suivre une doctrine analogue à celle de l'*Éthique à Nicomaque*, doctrine mitigée et plus vulgaire, qui, sans nier la nécessité des motifs et leur influence dans l'acte volontaire, enseigne que l'homme « est le père et le maître de ses actions ».

Indépendant non seulement de la sensation et des images qui en résultent et qui produisent en lui un commencement de mouvement, mais encore de sa constitution physique[2], de l'influence dominante des astres, aussi bien que du destin, l'homme peut être assailli par les puissances contraires (ou démoniaques), mais il ne leur est pas soumis. Dieu, en permettant qu'il soit exposé à leurs attaques, mesure l'épreuve à ses forces, et si celui qui est tenté succombe, c'est qu'il consent librement à sa défaite. C'est donc à tort que des fidèles trop simples « pensent que tous les péchés que commettent les hommes viennent de ces puissances contraires, qui assiègent et accablent l'esprit des coupables, parce qu'elles sont plus fortes que nous dans ces combats invisibles. « A ce compte, dit Origène, si le diable n'existait pas, il n'y aurait donc pas de délits et de fautes parmi les hommes[3]? » Est-ce le diable qui est cause que nous éprouvons la faim, la soif, les sollicitations physiques de l'amour? Ou

[1] Εἰ δέ τις ζητεῖ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀπολελυμένον εἶναι τοῦ παντὸς, ὥστε μὴ διὰ τάδε τινὰ συμβεβηκότα ἡμῖν ἡμᾶς αἱρεῖσθαι τάδε, ἐπιλέλησται κόσμου μέρος ὢν καὶ ἐμπεριεχόμενος ἀνθρώπων κοινωνίᾳ καὶ τοῦ περιέχοντος. (§ 8, long fragment du tome III du *Commentaire sur la Genèse*, fol. 13.)

[2] Πάλιν τε αὖ ψιλὴν τὴν κατασκευὴν αἰτιᾶσθαι παρὰ τὸ ἐναργές ἐστι : « Il est contre l'évidence de s'en prendre (de ses fautes) à sa constitution. » (*Des Principes*, III, 1, 5.) Ψιλὴ ἡ κατασκευή répond, selon moi, à l'expression ἡ ψιλὴ φύσις ou, tout simplement, φύσις. Il y a, dans l'homme, l'ἕξις, la φύσις, la ψυχή et le λόγος : la φύσις ou l'organisme (κατασκευή) emporte sans doute l'idée de faiblesse, puisque c'est par suite du péché que l'homme est un animal et a en soi la φύσις. Mais ψιλὴ ἡ κατασκευή ne signifie pas faiblesse de constitution, comme disent les traductions.

[3] *Des Principes*, III, 1, 5.

bien ces germes de passion ne proviennent-ils pas des nécessités de notre condition corporelle? Si la faim et la soif sont des effets naturels, ne se peut-il pas qu'en usant de la nourriture et de la boisson nous ne soyons pas en garde contre un certain excès? Il faut en dire autant de l'appétit du sexe et, en général, de toutes les passions. Ce n'est pas le diable qui est cause que nous péchons, mais il trouve accès en nous parce que nous péchons, et cela, par une sorte d'inattention naturelle, qu'Origène n'est pas éloigné de croire nécessaire, ou tout au moins voisine de la nécessité. Que le diable fomente et active ces passions mauvaises que nous avons admises en nous, faute d'une surveillance assez exacte sur nous-mêmes, Origène est trop de son siècle pour le nier. Mais il nie qu'elles viennent de lui; il nie que la lutte contre notre nature dévoyée et contre l'ennemi qui profite de ses égarements pour les multiplier soit au-dessus de nos forces. Dieu nous donne de pouvoir soutenir le combat; il ne nous donne pas de le soutenir effectivement, parce que ce n'est pas à lui de faire notre œuvre. A lui de nous communiquer les forces nécessaires pour combattre victorieusement, si nous le voulons; à nous de combattre et de vaincre. La défaite nous est imputable comme la victoire, parce que nous sommes libres [1].

Sans entrer dans aucun détail sur les motifs d'après lesquels la volonté se détermine librement, Origène ne pouvait ignorer ceux qui viennent de la raison; et s'il en parle peu, c'est sans doute parce que, à l'exemple de tous les philosophes anciens, il ne distingue pas la volonté de la raison, ou parce qu'il ne veut point répéter les idées courantes et banales sur le bien honnête, sur le bien utile, sur le bien agréable. Mais il a été amené à s'étendre sur un des mobiles les plus actifs de la volonté, je veux dire l'amour, parce qu'il a fait un long commentaire sur le *Cantique des cantiques*. Le considère-t-il comme un simple mobile, ou comme le fond même de la volonté, laquelle est aussi inséparable de l'amour que de la raison? Cette dernière supposi-

[1] *Des Principes*, tout le chapitre II du livre III : je n'ai fait que le résumer.

tion me paraît la plus vraisemblable, parce que les anciens n'ont jamais fait de différence entre la volonté et le désir, la volonté n'étant qu'un désir raisonnable (λογικὴ ὄρεξις). C'est uniquement pour cela que je rattache ce qu'il dit de l'amour à ce qu'il dit de la raison et de la volonté. « Dieu, selon lui, a fait tous les mouvements de l'âme pour le bien, mais il arrive souvent, par l'usage que nous en faisons, que les choses qui sont bonnes naturellement nous conduisent au mal parce que nous en abusons. Un de ces mouvements est l'amour, dont nous usons bien si nous aimons la sagesse et la vérité. Mais quand nous nous attachons à la chair et au sang, notre amour se ravale à des choses mauvaises[1]... Je m'étendrai, dit-il, sur cette discussion de l'amour, de peur que, sous prétexte que l'Écriture dit que Dieu est amour, on ne pense que tout ce qui est aimé vient de Dieu, même quand cela est corruptible, et qu'on ne prenne l'attachement à ces objets pour dilection et charité. La charité (l'amour) est évidemment une chose de Dieu, un de ses dons: cependant les hommes n'en appliquent pas toujours l'usage aux choses de Dieu et à ce que Dieu veut. Oui, il est impossible que la nature humaine n'aime pas toujours quelque chose[2]. Tout homme qui est arrivé à l'âge de la puberté aime donc quelque chose, soit le mal, quand il aime ce qu'il ne faut pas, soit le bien et l'utile, quand il aime ce qu'il faut. Quelques-uns attachent cette passion, qui a été imprimée à l'âme raisonnable par un bienfait de Dieu, ou à l'argent ou à la gloire, et ils deviennent avares ou ambitieux; ou aux femmes, et ils se font esclaves de l'impudicité et de la débauche: ou bien ils perdent et dissipent sur d'autres objets la vertu d'un si grand don... Mais si l'amour est fait pour le bien; si le bien seul est digne d'approbation, et consiste non dans les voluptés ou les commodités corporelles, mais dans la possession de Dieu et dans les vertus de l'âme, il n'y a d'amour approuvable que celui qui s'attache à Dieu et aux vertus[3]. »

[1] *Hom. in Cant.*, II, § 1.

[2] « Impossibile est ut non semper natura humana aliquid amet. »

[3] *Comm. in Cant.*, *Prologue*, fol. 30-31.

L'amour ainsi entendu n'est pas un simple mobile de la volonté, mais le mouvement même de la volonté, qui, mue par Dieu, va au bien en général et, par conséquent, à Dieu. Ce mouvement peut s'arrêter en chemin, se détourner sur des biens particuliers, s'y attacher comme s'ils étaient le bien même, et par conséquent sortir de l'ordre, qui veut que l'amour s'attache eux objets à proportion de leur prix ou de leur perfection : sans mesure, quand il s'adresse à Dieu, mais dans la mesure de la perfection des êtres créés, quand il s'adresse aux créatures[1]; mais c'est par Dieu et pour Dieu qu'il est fait. L'amour ne doit ressembler aux appétits et aux passions, qu'Origène réunit sous le nom de *concupiscence* (ἐπιθυμία), que par cet élément commun, le désir (ou l'ὁρμή) : il en diffère par tout le reste. Les uns appartiennent à la chair ou à l'âme, en tant qu'elle n'est ou qu'une dégradation de la nature spirituelle, ou qu'un accessoire (ἐπιγέννημα) ajouté à cette nature pour l'unir à la chair; l'autre appartient essentiellement à l'esprit. Les passions et les appétits sont contraires à la raison, qui doit les dompter, les réprimer, les tenir sous une garde sévère, si elle ne peut les anéantir; l'amour est l'aiguillon de la raison; il croît et s'élève avec elle. Aussi Origène, s'il eût suivi ces idées dans leurs conséquences (et cela lui était facile à l'aide du *Banquet*, qu'il n'avait qu'à modifier légèrement pour l'accommoder à la foi nouvelle), n'aurait pas éprouvé les embarras de Clément, qui hésite entre la charité et la gnose, et ne sait laquelle des deux il doit mettre au-dessus de l'autre. L'amour et la pensée ne sont ni supérieurs ni inférieurs l'un à l'autre : ils grandissent ensemble; l'amour active, exalte la pensée; la pensée, de son côté, fournit sans cesse à l'amour un aliment nouveau, jusqu'à ce qu'arrivés l'un et l'autre à leur plénitude, ils soient des perfections égales de la nature spirituelle.

Je continue à glaner et à recueillir des vues plutôt que des théories, semées çà et là dans Origène, en les rattachant autant que possible les unes aux autres, et en leur donnant par cela

[1] *In Cant.*, liv. III, f. 73, f. 75. *Homil. in Lucam*, xxv, § 1.

même plus de précision. Il n'est pas le premier qui ait parlé de la lutte de la chair et de l'esprit, de la passion et de la raison. Mais il a entrevu la loi de la volonté, qui doit se dégager toujours plus des sollicitations du corps et des instincts pour n'obéir qu'à ses propres lois, qui sont celles mêmes de la raison. Seulement, outre le vague des termes qu'il emploie, cette vue est demeurée stérile dans ses spéculations. Je transcris le texte très court qui me fait faire cette réflexion : « Si nous portons des fruits mauvais, ils ne sont pas nôtres, mais étrangers, c'est-à-dire appartenant au péché; si nous portons de bons fruits pour la sanctification, ils sont nos fruits. Car la nature humaine a reçu du Créateur la propriété de les porter[1]. » Que si « les fruits de la chair ne sont pas nôtres, mais nous sont étrangers, » il faut donc nous dégager de la chair et de la duplicité qu'elle a introduite en nous pour rentrer dans l'unité de l'esprit, ou pour revenir à notre vraie nature, et pour porter ainsi des fruits qui soient nôtres; telle est, en effet, la liberté idéale qu'il nous est commandé d'atteindre. Mais, au lieu de poursuivre son idée, Origène, comme c'est son habitude dans ces sortes d'interprétations, court après des textes bibliques où il est question de plantation, d'arbres ou d'autres choses qui se rapportent à l'idée métaphorique de fruit; et, en fait de philosophie morale, nous n'avons plus que des allégories sans fin. De même il reprend en passant les fortes idées de Platon sur la nécessité et les avantages de la punition pour l'être moral qui a failli : « Que quiconque se sent coupable, écrit-il, prie d'être puni. Il vaut mieux n'avoir rien commis qui mérite un châtiment. Mais si nous avons fait quelque chose qui mérite d'être puni, demandons de subir la punition qui nous est due, afin qu'ayant expié notre faute en ce siècle, nous nous reposions ensuite dans le sein d'Abraham[2]. » Mais, comme l'esprit d'Origène, au lieu de suivre une idée en droite ligne et dans toutes ses conséquences, est perpétuellement traversé par toutes sortes de vues accidentelles, lorsque

[1] *In Epist. ad Rom.*, VI, § 35.
[2] *Selecta in Exodum*, fol. 127.

nous nous attendrions à le voir épurer la théorie de Platon en remplaçant la peine physique par la peine toute morale du repentir, nous le voyons, poussé par les insolentes attaques des gnostiques contre la cruauté du Dieu de la Loi, en arriver à expliquer de la manière la plus grossière certains châtiments racontés par la Bible ou édictés par Moïse. Ainsi la loi qui punissait de mort l'homme et la femme adultères ne lui paraît pas cruelle : au contraire, « elle était douce, en ceci que les coupables étaient frappés d'une punition présente (c'est-à-dire temporelle) et qu'ils étaient dégagés par là de la peine due à leur péché. Plus de supplice qui les menaçât dans le siècle futur, s'ils n'avaient pas d'autres péchés à expier. Car le Seigneur ne punit pas deux fois pour la même faute. Ils sont donc justifiés[1], » la peine de leur crime étant consommée. Et ce n'est pas, comme beaucoup d'autres d'Origène, une assertion jetée en passant et dont on peut ne pas tenir beaucoup de compte. Il y revient plus de vingt fois, entre autres au sujet des victimes du déluge. Je ne citerai qu'un étrange développement qu'on lit dans une homélie, parce qu'il nous donne la raison de cette opinion singulière. Origène n'avait pas seulement à défendre de cruauté le Dieu de la Bible; il lui fallait encore expliquer certaines prescriptions de Moïse inintelligibles dans la traduction qu'il lisait. Il trouvait, par exemple, dans les *Septante,* ce bizarre contresens : « L'homme qui aura maudit Dieu gardera[2] son péché. Que celui qui prononce le nom de Dieu soit puni de mort[3]. » « Qu'est ceci? dit Origène. Celui qui maudit Dieu n'est point puni de mort, mais celui qui prononce le nom de Dieu. N'est-ce pas un crime plus grave de maudire Dieu que de prononcer son nom, même en vain? Et comment celui qui maudit Dieu en est-il quitte pour avoir sur lui son péché, tandis que celui qui

[1] *In Levit. homil.*, XI, 3.

[2] Mot à mot, *recevra.*

[3] Le texte hébreu dit : « Quiconque aura maudit Dieu portera la peine de son péché, » et, redoublant l'idée, comme cela est presque perpétuel dans le style de la Bible : « Et celui qui aura blasphémé le nom de l'Éternel sera puni de mort. » Il n'y a plus là ni merveille, ni sens sublime. Le texte porte avec lui-même son explication.

prononce son nom est frappé de mort? Voilà ce qui soulève toute espèce de questions sur ce passage, et ceux qui ignorent le sens des Écritures trouvent qu'un pareil langage est inconséquent et absurde. Car ils pensent que celui qui blasphème le nom de Dieu doit être aussitôt puni, et que celui qui ne fait que prononcer mal à propos ce saint nom devrait seulement demeurer chargé de son péché. On ne peut douter qu'il n'y ait un plus grand crime à maudire Dieu qu'à prendre son nom en vain. Mais il nous reste à montrer qu'il est beaucoup plus terrible de garder son péché et de l'avoir avec soi que d'être puni de mort. La mort qui est infligée comme châtiment du péché est la purgation de la faute même pour laquelle cette peine est infligée. Donc le péché est absous par la peine de mort, et il ne reste plus rien qui soit réservé au jugement dernier et au feu éternel. Mais lorsque quelqu'un *reçoit* son péché, il l'a avec lui : ce péché demeure avec lui; la peine méritée n'est effacée par aucun supplice; elle nous suit donc après la mort; et parce que le coupable n'a point payé sa faute ici-bas par une peine temporelle, il la paye là-bas par d'éternels supplices. Vous voyez donc combien il est plus terrible de recevoir ou garder son péché que de subir la mort. Dans ce dernier cas, la mort tient lieu de punition, et auprès du juste Juge il n'y a pas deux fois vindicte pour la même faute. Mais, dès que la peine n'est pas acquittée, le péché reste, qui doit être effacé par les feux éternels [1]. » Dans le *Gorgias*, du moins, s'il est trop question de la punition matérielle, le coupable a le mérite de s'y offrir de lui-même : il n'y a ici que le fait brutal du châtiment. Origène a pourtant retenu une chose des doctrines de Platon, c'est que la punition n'est pas une vengeance, et qu'elle ne ferait qu'ajouter un mal à un mal, si elle ne tendait pas à l'amélioration et au bien du coupable. Nous verrons quelles ont été les conséquences de ce souvenir dans la partie la plus personnelle de l'œuvre d'Origène, ses spéculations hardies sur les fins dernières de l'homme.

[1] *In Levit. Homil.*, XIV, § 4.

Mais la morale, non plus que la psychologie, n'est l'objet propre d'Origène, ni des hommes de son temps. Il ne s'occupe de l'homme actuel qu'autant que l'exigent ses controverses avec les sectaires orientaux, et ses spéculations sur l'autre monde, qui lui sont en partie inspirées par les mêmes controverses. Nous avons vu déjà quelle place excessive il fait à la liberté dans ses rêveries cosmologiques. Nous allons voir maintenant combien la pensée de la liberté tend à effacer la tradition du péché originel et, par suite, la doctrine de la grâce.

Non qu'il oublie ou qu'il supprime l'un ou l'autre. Au contraire, il s'en occupe beaucoup plus que ses prédécesseurs grecs ou latins, et notamment que son maître Clément, qui ne fait qu'à peine allusion au péché originel, et qui ne parle de la grâce que dans les termes les plus généraux et les plus vagues. Origène donne même une telle attention à la tradition du péché originel, que l'on peut dire que cette tradition est le point de départ de toute sa cosmologie, comme elle deviendra le principe de toute la morale de saint Augustin. Mais en s'en occupant beaucoup plus qu'on ne l'avait fait depuis l'apôtre des gentils, il l'explique, il la transforme et, par là, il lui ôte à peu près toute réalité historique, par conséquent, ce qu'elle peut avoir d'extraordinaire et de troublant. Même lorsqu'il paraît admettre nettement le récit biblique et ses conséquences, il ne peut se défendre de revenir à ses explications, qui le compromettent, si elles ne le détruisent pas. Ainsi, commentant le mot de Paul : « Comme la mort est entrée dans le monde par le pre-« mier Adam, de même la vie y est entrée par le second, » il écrit d'abord comme le théologien le plus correct : « Tous les hommes étaient dans les reins d'Adam, lorsqu'il habitait encore le Paradis; et tous les hommes en furent chassés avec lui et en lui, quand il en fut chassé; et par lui la mort, qui est venue de la prévarication, a passé sur tous ceux qui étaient dans ses reins[1]. » Voilà bien la tradition prise littéralement. Mais lisons la suite

[1] *In Epist. ad Rom.*, v, 1.

du chapitre, où sont ces mots : « Cherche, puisque le péché et la mort sont entrés dans ce monde par un seul homme, et que certainement par ce monde l'Apôtre entend le monde terrestre où nous vivons, si le péché n'avait pas déjà pénétré ailleurs et ne se trouvait pas, par exemple, dans ces lieux du ciel où habitent les esprits de malice (*spiritalia nequitiæ in cœlestibus*). Cherche, de plus, d'où le péché est entré dans ce monde-ci, et où il était avant d'y entrer, et, à supposer qu'il existât déjà, s'il existait avant celui auquel il a été dit : « Des iniquités ont été « trouvées en toi, et c'est pourquoi je t'ai précipité sur la terre[1]. » Et, faisant ailleurs une allusion plus claire à ses propres suppositions sur la chute primitive : « Tous les hommes, dit-il, ont été mis dans ce lieu d'humiliation, dans cette vallée de larmes, soit que tous aient été dans les reins d'Adam et se soient vus expulsés avec lui du Paradis, soit que chacun de nous en ait été banni personnellement et ait reçu sa condamnation d'une manière inénarrable et connue de Dieu seul[2]. » Il s'efforce donc d'admettre le péché originel, il croit même de très bonne foi l'admettre, et il l'efface par ses explications. Je pourrais montrer qu'il en est de même pour la grâce. Ceci bien entendu, je puis exposer, sans crainte que ma pensée ne soit mal prise, ce qui paraît résulter de la comparaison des textes, qu'il serait aussi inutile que fastidieux de citer tous et dans toute leur teneur.

J'ai déjà rappelé plus d'une fois la division gnostique des hommes en spirituels, psychiques et charnels ou matériels. Cette division, dont les termes sont empruntés à saint Paul, n'aurait pas plus d'inconvénients que celle que les stoïciens établissaient entre les bons et les méchants, les sages et les fous, ou les chrétiens orthodoxes entre les élus et les réprouvés, si les gnostiques n'eussent ajouté qu'on était pneumatique ou charnel par nature. Or, quoique la venue du Christ eût été nécessaire, selon eux, pour séparer les spirituels des psychiques et des charnels, tous

[1] *In Epist. ad Rom.*, v, 1.
[2] *In Epist. ad Rom.*, v, 4.

confondus ensemble dans ce misérable monde fait et gouverné par le Démiurge ou par le Dieu légal des Juifs, les spirituels, à leurs yeux, n'étaient pas moins sauvés naturellement, les charnels damnés naturellement ou voués au néant : quant aux psychiques, on ne sait ce que le gnosticisme en faisait. Si, intermédiaires entre les spirituels et les charnels, ils avaient pu passer dans l'une ou l'autre de ces classes, ils auraient été sauvés ou damnés, selon qu'ils se fussent élevés à la spiritualité ou ravalés à la matière. Mais l'hypothèse des natures est contraire à cette conclusion[1]; psychique par nature, il semble qu'on doive rester nécessairement psychique. Quoi qu'il en soit, la doctrine du péché originel, soit qu'on la prenne dans le sens littéral et vulgaire, soit qu'on l'entende selon la cosmologie d'Origène, répugne invinciblement à ces hypothèses gnostiques; et c'est une des raisons pour lesquelles l'attention d'Origène fut plus particulièrement attirée sur ce point que celle de ses devanciers. Tous les membres de l'espèce humaine, sauf le Christ, sont également infectés de la corruption contractée par le péché d'Adam; tous étaient également innocents en lui et par lui; tous, après sa faute, sont également déchus et condamnés en lui et par lui; tous sont également sauvés par et dans le nouvel Adam; car, s'il n'y a qu'un petit nombre d'élus, tous sont également appelés par la grâce, quoiqu'il n'y ait de sauvés que les hommes de bonne volonté. « Ceux qui sont appelés, dit Origène, selon leur bon propos et leur bonne volonté à l'égard du culte de Dieu, sont ceux-là mêmes que l'Apôtre dit appelés ἐκ προαιρέσεως[2], et qui, appelés, sont justifiés. A leur bon propos il ne manquait que la vocation. Mais ceux qui n'ont pas un bon et ferme propos à l'endroit du culte de Dieu, ou à celui des bonnes œuvres, sont appelés, eux aussi, pour qu'il ne leur reste pas d'excuse et qu'ils ne puissent dire, pour leur justification, lors du jugement : « Si nous avions été appelés, nous serions aussi

[1] C'était pourtant sans aucun doute l'opinion des gnostiques.

[2] C'est-à-dire *par élection* et non, comme l'interprète Origène, *selon leur bon propos*. Il n'ignorait pas d'ailleurs le vrai sens du mot de Paul.

justifiés, et non seulement justifiés, mais encore glorifiés. » C'est pourquoi ils sont appelés; mais, comme une semence tombée sur la terre pierreuse, n'ayant point la profonde racine du bon propos, ils sèchent aussitôt et périssent[1]. » Donc perdition universelle par suite du péché; grâce universelle et salut universel, au moins possible, puisque tous sont appelés; et comme nous sommes tous tombés par un mauvais usage de notre liberté, nous pouvons tous, moyennant le secours de la grâce, qui n'est refusé à personne, être sauvés par le bon emploi de cette même liberté. La doctrine des trois natures est donc une erreur et une chimère impie. Elle ne l'est pas moins dans l'hypothèse d'Origène : car, bien qu'il y ait une certaine inégalité relative entre les esprits qui habitent des corps d'hommes, cette inégalité ne vient pas de leur essence, mais de l'usage plus ou moins mauvais qu'ils ont fait de leur liberté dans leurs vies antérieures.

La grâce a la principale part dans le salut, puisqu'on ne peut être sauvé que si l'on a reçu une seconde naissance de l'eau et de l'Esprit; et cependant, là comme partout, ce sont encore les considérations sur la liberté qui tiennent la plus large place. Les gnostiques, pour appuyer leur supposition des trois espèces d'hommes, citaient nombre de textes du Nouveau Testament, en les interprétant à leur guise. Ils soutenaient, par exemple, que les poissons pris dans les filets de Pierre représentaient les bons et les méchants par nature. Mais, leur répondait Origène, toutes les Écritures qui proclament le libre arbitre et qui accusent les pécheurs et louent les hommes pieux protestent contre une interprétation pareille. Non, on ne peut reprendre les êtres qui sont mauvais par nature, ni louer ceux qui sont d'une espèce meilleure. Il n'en est pas de nous comme des poissons, qui sont bons ou mauvais naturellement, puisque la cause de leur bonté ou de leur méchanceté n'est pas en eux. Mais nous, si nous sommes des vases d'honneur ou des vases d'op-

[1] *In Epist. ad Rom.*, VIII, 8.

probre, c'est nous-mêmes qui en sommes cause; notre bonté ou notre méchanceté ne vient pas de notre nature, mais de notre libre choix. Parmi les poissons, on n'en voit pas qui passent d'une espèce à une autre; mais on voit des méchants et des bons passer, les uns de l'iniquité à la vertu, les autres de la vertu à la perversité [1]. Si le diable était méchant par nature, il serait plus à plaindre qu'à blâmer et à maudire [2]. Tous également libres, tous également tombés par le mauvais usage de notre liberté, tous également capables de salut par la grâce du Christ, qui coopère avec notre bonne volonté, il n'y a de différence entre nous que celle que nous créons nous-mêmes par notre bon ou notre mauvais choix.

C'est en vain que les gnostiques abusent de certains mots des épîtres de Paul et qu'ils se prévalent de la prédestination. C'est en vain qu'ils disent : « Si Dieu a prédestiné ceux qu'il a connus dans sa prescience, appelé ceux qu'il a prédestinés, justifié ceux qu'il a appelés, ceux qui ne sont point justifiés ne sont aucunement coupables, puisqu'ils n'ont été ni appelés, ni prédestinés, ni *préconnus* [3]. Origène sait que ce raisonnement était aussi celui de quelques fidèles, qu'il appelle simples (*τοὺς ἁπλουστέρους*) et qui, troublés de l'Épître aux Romains, n'étaient pas éloignés de taxer d'injustice la conduite de Dieu ou la doctrine de Paul. Il en voyait d'autres se fonder sur une argumentation analogue, soit pour nier l'utilité de la prière, soit pour mêler à leurs croyances les illusions de l'astrologie. Tous, gnostiques ou orthodoxes peu éclairés, niaient sciemment ou à leur insu la réalité du libre arbitre. Origène leur répond à tous à peu près de la même manière : « Il faut examiner l'ordre et la suite des propositions de l'Apôtre, disait-il : Dieu justifie ceux qu'il a appelés; il appelle ceux qu'il a prédestinés. . . Mais le principe de leur vocation et de leur justification n'est point

[1] *Comm. in Matth.*, x, 11.

[2] *In Joh.*, xx, 20, 22.

[3] Je me vois obligé d'employer ce mot non français. Il me faudrait de perpétuelles périphrases pour suivre l'argumentation d'Origène.

la prédestination[1]. Autrement, il faudrait évidemment céder la victoire à ceux qui introduisent l'absurde doctrine des trois natures[2], » c'est-à-dire à ceux des gnostiques qui étaient fatalistes précisément en vertu de cette doctrine. « Mais, ajoute-t-il (et ceci s'adresse non seulement aux gnostiques, mais à tous les autres adversaires de la liberté), avant la prédestination est la prescience[3]. Car ceux que Dieu a préconnus, il les a prédestinés à l'image de son Fils. Dieu donc, qui a vu à l'avance la chaîne des choses futures et qui a connu l'inclination de la liberté de quelques-uns à la piété et leurs mouvements vers la vertu, suite de cette inclination, les a connus dans sa prescience et, les ayant connus, les a prédestinés[4]. » Car il ne faut pas, à l'exemple de quelques philosophes, pour ne point faire tort aux choses humaines et pour sauver la liberté, rejeter la prescience divine[5]. Dire que Dieu ne peut avoir cette prescience, parce que nous sommes libres, ce serait méconnaître sa suprême intelligence et sa grandeur. Mais il faut se demander si sa science est la cause de ce qui arrivera, ou si Dieu n'a cette prescience que parce que cela arrivera. Si vous aperceviez quelqu'un qui, dans son imprudence, entre dans un chemin glissant d'où il est inévitable qu'il tombe dans un précipice, et si, le voyant glisser et faire un faux pas, vous supposiez qu'il va tomber et se briser, seriez-vous la cause de sa chute? Il en est de même de la prescience de Dieu. Il prévoit qu'un homme sera tel ou tel; il connaît les causes de ses dispositions et de sa conduite, et ce qu'il fera de

[1] *Καὶ ἔστιν αὐτῶν ἡ ἀρχὴ τῆς κλήσεως καὶ τῆς δικαιώσεως οὐχ ὁ προορισμός.* (*In Epist. ad Rom.*, I, 3.)

[2] Le texte porte *φύσεως* : je crois qu'il faut *φύσεων*, à moins de supposer une ellipse d'idées très violente : l'absurde doctrine des spirituels, psychiques, etc. par nature.

[3] *Ἀνωτέρω δ' ἔστιν τοῦ προορισμοῦ ἡ πρόγνωσις.* (*In Epist. ad Rom.*, I, 3.)

[4] *In Epist. ad Rom.*, VII, 8.

[5] *Καὶ τοίνυν ἴδωμεν τὸ πρῶτον, ὅπερ εὐλαβηθέντες πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων, οἰόμενοι κατηναγκάσθαι τὰ πράγματα καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν μηδαμῶς σώζεσθαι, εἰ ὁ Θεὸς προγινώσκει τὰ μέλλοντα, ἀσεβὲς δόγμα ἐτόλμησαν ἀναδέξασθαι μᾶλλον ἢ προσέσθαι τὸ, ὡς φασιν ἐκεῖνοι, ἔνδοξον μὲν περὶ Θεοῦ, ἀναιροῦν δὲ τὸ ἐφ' ἡμῖν...* (*In Gen.*, III, § 5, f. 9 B-C.)

bien et de mal. J'ose dire que, non seulement la prescience de Dieu n'est point la cause des événements (car il ne conduit pas comme par la main le pécheur au crime), mais encore que ce qui doit arriver est la cause de la prescience de Dieu à ce sujet. Car ce qui doit arriver n'arrive pas parce qu'il est prévu: mais il est prévu parce qu'il doit arriver [1]. Si, par impossible, la prescience divine n'était pas, tout ce qui doit se faire serait sans doute tel qu'il arrive actuellement. Par exemple, Judas aurait trahi, quand même les prophètes ne l'eussent point prédit. Ce n'est donc point parce que les prophètes l'ont prédit qu'il a trahi, mais comme il devait (ἔμελλεν) trahir, les prophètes ont prédit ce qu'il devait faire d'après la malice de son cœur [2]. De même Dieu a prévu les vertus de saint Paul, et c'est pourquoi il l'a mis à part pour la propagation de l'Évangile. Donc Paul était digne d'être choisi et mis à part pour prêcher l'Évangile de Dieu, non à cause d'une essence supérieure, mais à cause de ses actions, que Dieu prévoyait [3]. Que si la prescience de Dieu au sujet de ce que nous devons faire ne nuit en rien à notre libre arbitre, les signes que Dieu a voulu établir de ces événements, soit dans les mouvements des astres, soit dans d'autres phénomènes, ne le gênent pas davantage; mais, à l'instar d'un volume qui comprendrait l'avenir dans des discours prophétiques, le ciel, qui est comme le livre de Dieu, peut contenir tous les événements futurs [4].

Certes, la liberté est sauve si les phénomènes célestes ne sont

(1) Οὐ γὰρ ἐπεὶ ἔγνωσται γίνεται, ἀλλ' ἐπεὶ γίνεσθαι ἐμελλεν, ἔγνωσται. Cette formule se retrouve identiquement: 1° *In Gen.*, III, 6; 2° *In Epist. ad Rom.*, VII, 8; 3° *De Oratione*, VIII.

(2) *In Epist. ad Rom.*, VII, 8. Mêmes idées, *Contre Celse*, II, 20 : Ὁ μὲν Κέλσος οἴεται διὰ τοῦτο γίνεσθαι τὸ ὑπό τινος προγνώσεως θεσπισθὲν, ἐπεὶ ἐθεσπίσθη. Ἡμεῖς δὲ τοῦτο οὐ διδόντες, φαμὲν οὐχὶ τὸν θεσπίσαντα αἴτιον εἶναι τοῦ ἐσομένου, ἐπεὶ προεῖπεν αὐτὸ γενησόμενον, ἀλλὰ τὸ ἐσόμενον, ἐσόμενον ἂν καὶ μὴ θεσπισθὲν, τὴν αἰτίαν τῷ προγιγνώσκοντι παρεσχηκέναι τοῦ αὐτὸ προειπεῖν.

(3) *In Epist. ad Rom.*, I, 3.

(4) Ἀλλὰ παραπλησίως βιβλίῳ περιέχοντι τὰ μέλλοντα προφητικῶς ὁ πᾶς οὐρανὸς δύναται, οἱονεὶ βίβλος ὢν Θεοῦ, περιέχειν τὰ μέλλοντα. (*In Gen.*, III, 9, fol. 15 B.)

que les signes et non les causes mouvantes des événements humains [1]. Mais cela suffisait-il pour sauver le bon sens de ceux qui croyaient à l'astrologie? Et n'eût-il pas été plus simple de couper court à ces extravagances, en niant absolument le principe d'où elles sortent? Seulement, il eût fallu pour cela ne point partager la superstition astrologique, et Origène la partageait dans une certaine mesure.

Ce n'est pas seulement pour repousser et la doctrine des trois natures ou des trois espèces d'hommes, introduite par les gnostiques, et celle de l'influence des astres sur nos volontés, renouvelée par certains sectaires et qui troublait même l'esprit de beaucoup de fidèles, qu'Origène examine les difficultés soulevées contre la liberté humaine au sujet de la prescience divine et des décrets immuables de la Providence. Il a encore en vue les disciples de l'hérétique Prodicus [2], qui tournaient les mêmes objections contre la prière. Qu'importe, répondait Origène, que l'objet de nos prières, que leur bon ou leur mauvais succès soit prévu par Dieu de toute éternité? Elles sont, aussi bien que nos volontés bonnes ou mauvaises, les conditions des dispensations divines, lesquelles n'en détruisent pas plus l'efficacité salutaire qu'elles ne détruisent la nature et la qualité des actes libres. La prière faite comme il faut, ajoute Origène, contient déjà son accomplissement. Et d'abord l'expérience le prouve : « C'est un profit considérable [3], pour celui qui prie, de se tenir et de se composer devant Dieu comme si l'on était sous son regard et si l'on parlait en sa présence. Comme certaines réminiscences et certaines imaginations souillent les pensées qu'elles excitent, de même il faut croire qu'il y a une grande utilité dans le souvenir de Dieu toujours présent et pénétrant les mouvements les plus secrets de l'âme. A supposer qu'il n'y ait pas d'autre avantage à

[1] *Καί τινα τρόπον οἱ ἄστερες οὐκ εἰσὶ ποιητικοὶ τῶν ἐν ἀνθρώποις, σημαντικοὶ δὲ μόνον.* (*In Gen.*, III, 9, fol. 9.)

[2] *Strom.*, VII, VII.

[3] Origène dit plus : il a profité du tout au tout celui qui prie (*Πάντως ὤνατό τι*).

régler et disposer comme il faut sa pensée pour prier, ce n'est pas un médiocre fruit que cette pieuse disposition dans le temps de la prière. Si cela se renouvelle fréquemment, de quels péchés ne nous écarte pas cette bonne habitude? A quelles vertus ne nous porte-t-elle pas? C'est ce que savent par expérience ceux qui se livrent assidûment à la prière. Car, si le souvenir d'un homme sage et vertueux nous provoque au bien par l'émulation et arrête souvent les mouvements qui s'excitent en nous pour le mal, combien plus la pensée de Dieu, père de toutes choses, en se mêlant à notre prière, ne profite-t-elle pas à ceux qui sont persuadés qu'ils sont en sa présence et qu'il les entend quand ils parlent[1]... Il est évident que, lorsque nous sommes ainsi disposés dans la prière, nous avons déjà obtenu les plus grands des biens[2]. »

Notre salut dépend donc de nous, non de la nature ni de l'influence des astres, ni même absolument de la grâce divine. Cependant Origène parle quelquefois de la grâce comme si elle était cette grâce prévenante, toute gratuite, victorieuse, irrésistible, dont saint Augustin devait être le docteur. A propos du mot *ἄξιος*, employé par Jean, et du mot *ἱκανός*, employé par les trois autres évangélistes : « Je ne suis pas *digne, capable* de dénouer « la courroie de sa chaussure, » Origène fait cette remarque : « C'est le propre de la bonté de Dieu dans ses bienfaits de vaincre celui à qui il les accorde, en devançant, prévenant ses mérites (*προλαμβάνοντα τὸν ἐσόμενον ἄξιον*) et en lui donnant, avant qu'il en soit digne, la capacité de les recevoir, afin qu'après avoir reçu cette capacité il arrive à en être digne (*ἵνα μετὰ τὴν ἱκανότητα ἔλθῃ ἐπὶ τὸ γενέσθαι ἄξιος*), et non pas qu'après avoir mérité, prévenant les grâces de Dieu, il arrive à en recevoir la capacité[3]. » Ce texte seul suffirait pour établir que les dons de Dieu sont purement gratuits. Mais Origène le déclare formelle-

(1) *De la Prière*, ch. VIII.

(2) *Δῆλον ὅτι, τοιοῦτοι ἱσταμένοι πρὸς τὸ εὔξασθαι, τὰ κάλλιστα ἤδη κεκτήμεθα.* (*De la Prière*, ch. IX, *sub calcem.*)

(3) *In Joh.*, VI, 20.

ment en tant de passages si clairs que je me contenterai de cette unique citation : « La justice de Dieu, par la foi en Jésus-Christ, s'étendant à tous les fidèles, Juifs, Grecs ou autres, les justifie en les purifiant de leurs premiers crimes et les rend capables de la gloire de Dieu. Et elle le fait, non par suite de leurs mérites ou en raison de leurs bonnes œuvres; mais c'est un don gratuit qu'elle fait aux croyants. » Nul texte, il est vrai, sur l'efficacité victorieuse, irrésistible de la grâce. Mais, sauf ce point, qui a donné lieu à tant de controverses, surtout parmi les modernes, la doctrine peut sembler complète. Car Origène parle avec autant de force qu'Augustin de l'impuissance de l'homme à acquérir par lui-même la pureté du cœur. « Si Dieu, lisons-nous dans un fragment du *Commentaire sur les Psaumes,* ne crée pas en nous un cœur pur, la liberté et la puissance humaines ne suffisent point pour se le donner[1]. »

Mais il faut bien entendre Origène : s'il a l'air, dans certains textes, de tenir assez peu de compte de la volonté de l'homme, c'est d'abord que le prix promis aux fidèles est disproportionné au mérite, et qu'il n'y a point de vertu humaine qui ait droit par elle-même à la vie éternelle. « Quand je considère, dit Origène, la hauteur de langage avec laquelle l'Apôtre proclame qu'il sera rendu à chacun selon ce qui lui est dû, j'ai peine à me persuader qu'il puisse y avoir une œuvre qui exige de Dieu une récompense comme une dette, puisque cela même, — que nous puissions agir, ou parler, ou penser, — nous le devons à un pur don de ses mains, à une pure largesse de sa part. Or quelle pourrait être envers nous la dette de celui qui est préalablement notre créancier? C'est pourquoi il faut voir si ces mots : « A celui qui agit il sera payé selon ce qui lui est dû » ne doivent point s'entendre par hasard de ce qui est dû à quelque œuvre mauvaise[2]. . . Aussi l'Apôtre dit-il, dans un autre en-

[1] Ἐὰν μὴ ὁ Θεὸς κτίσῃ καρδίαν καθαρὰν ἐν τινι, οὐκ αὐτάρκης πρὸς τοῦτο προαίρεσις καὶ δύναμις ἀνθρωπίνη. (*Selecta in Psalmum* IV, fol. 735.)

[2] Cette interprétation est évidemment fausse. L'Apôtre veut dire que chacun recevra, en bien comme en mal, le prix de ses œuvres.

droit : « Le prix du péché, c'est la mort; » il n'a pas ajouté : « Le prix de la justice, c'est la vie éternelle. » Mais il a dit : « La grâce de Dieu est la vie éternelle, » afin d'enseigner que le prix, qui est semblable à une dette et à une compensation, n'est que la peine et la mort, rétribution du péché : quant à la vie éternelle, il la fait dépendre de la grâce seule [1]. » Évidemment Origène ne veut pas dire que l'homme ne doit pas être traité selon ses mérites; autrement, il aurait dû effacer tous ses ouvrages. Mais, considérant la suprême récompense promise aux saints, il juge très sensément qu'il n'y a pas de proportion possible entre la vertu humaine, si grande qu'on la suppose, et la vie (la félicité) éternelle. Une telle récompense vient tout entière de la munificence divine. En second lieu, à moins de supprimer le péché originel, l'Incarnation et la Rédemption, il devait admettre que la première condition de cette récompense infinie, la foi, est une pure grâce. « De même, dit-il, que, si nous existons, ce n'est pas en récompense de nos œuvres, mais par un pur effet de la grâce du Créateur; de même, si nous obtenons un jour l'héritage des promesses de Dieu, c'est un don de la grâce divine et non la récompense de quelque œuvre méritoire. Mais, dira-t-on, l'homme doit offrir sa foi, et, par là, mériter la grâce de Dieu. Non, car l'Apôtre nous enseigne que la foi est accordée par l'Esprit-Saint, » et, par conséquent, est une grâce elle-même [2]. « C'est sur les dons qu'il a reçus de Dieu, dit ingénieusement Origène, que l'homme peut faire des offrandes à Dieu. Qu'est-ce que Dieu a donné à l'homme? La connaissance de Dieu. Et qu'est-ce que l'homme offre à Dieu? Sa foi et son affection. Voilà ce que Dieu demande aux hommes [3]. »

C'est en regardant du côté de la grâce qu'Origène rejette, sinon comme fausse, du moins comme incomplète, la doctrine stoïcienne, qui mettait tout le bien de l'homme dans la droiture

(1) *In Epist. ad Rom.*, IV, 1.
(2) *In Epist. ad Rom.*, IV, 5.
(3) *In Num.*, hom. XIII, 3.

de la volonté. Lui qui, dans sa cosmologie, attribue une telle importance au bon ou au mauvais usage du libre arbitre, qu'il y voit la cause non seulement de tous les changements qui se font dans le monde, mais de la nature même de ces mondes infinis qui se succèdent les uns aux autres, il veut maintenant qu'il y ait des biens qui dépendent de nous, d'autres qui n'en dépendent pas. Ce n'est pas qu'il admette, avec les épicuriens, que le plaisir soit un bien, ni, avec les péripatéticiens, que la santé, la force, la beauté, les richesses, la noblesse, la gloire, soient des biens. Car il ne peut comprendre qu'en voyant la vie des prophètes et des saints, on puisse donner le nom de biens à des avantages extérieurs dont le contraire a été le partage des hommes de Dieu; et il n'a pas assez de mépris pour ceux qui prennent à la lettre les promesses et les menaces temporelles qui remplissent l'Ancien Testament. Si de pareilles interprétations venaient aux oreilles des gentils, elles déshonoreraient le christianisme auprès de ces hommes étrangers à la foi, qui ont cependant sur la morale des sentiments plus relevés. Quant à lui, jamais il ne croira que la santé, la force, la richesse ou autres avantages de cette sorte soient la fin de la vertu : ce serait avouer que la vertu est d'un moindre prix que ces avantages vulgaires[1]. Mais quels sont donc ces biens qui, selon Origène, sont indépendants de nous et supérieurs à la volonté? « Si le Seigneur n'édifie pas une maison, c'est en vain que travaillent ceux qui la bâtissent. Si le Seigneur ne garde pas une ville, c'est en vain que veille celui qui la garde. Celui qui bâtit une maison, c'est celui qui avance dans la vertu; celui qui garde une ville, c'est celui qui est parfait : or vain est le travail de celui qui bâtit, vaine la vigilance de celui qui garde, si le Seigneur ne bâtit et ne garde avec eux. Il y a donc, en dehors de notre libre volonté, un bien supérieur, la vertu de

[1] *Εἰ τάσδε τὰς ἐντολὰς τηρητέον ὑπὲρ τοῦ τῶνδε τῶν ἀγαθῶν τυχεῖν, τὰ δὲ ἄθλα τὰ σωματικά ἐστι καὶ τὰ ἐκτὸς, αἱ ἀγαθαὶ πράξεις ἔσονται οὐκ ἀγαθαὶ ὡς τελικαὶ, ἀλλ' ἢ ἄρα ὡς ποιητικαὶ ἀγαθῶν. Καὶ ἔσται διαφέρων ὁ πλοῦτος... τῆς δικαιοσύνης καὶ αὐτῆς τῆς ὑσιότητος*, etc. (*In quartum Psalmum*, fol. 570 A.)

Dieu qui aide celui qui bâtit, sans le secours de laquelle il ne pourrait, par lui-même, achever son ouvrage. Il faut penser de même de celui qui garde une cité. Et de même que si je disais que le bien de l'agriculture, qui a pour fin la production des biens de la terre, dépend à la fois et de la liberté, qui est dans l'art du laboureur, et de quelque chose de non volontaire, qui vient de la Providence, et qui consiste dans la bonne température de l'air et dans la quantité suffisante d'eau pluviale; de même, le bien de la nature raisonnable est, à la fois, et dans la volonté de l'agent et dans la vertu divine qui conspire avec cette volonté dans celui qui entreprend de bonnes actions[1]. Et non seulement celui qui doit devenir honnête et bon a besoin et de sa propre bonne volonté et du concours de la puissance divine, lequel est en dehors de notre volonté, mais encore l'un et l'autre sont nécessaires à celui qui est devenu honnête et bon, pour persévérer dans la vertu; car le parfait même pourrait tomber, s'il s'élevait en lui-même dans sa vertu, s'il s'en arrogeait le mérite et n'en reportait pas toute la gloire à celui qui a le plus contribué à l'acquisition et à la conservation de sa vertu. . .[2]. C'est pour cela sans doute que le saint apôtre, qui savait que notre volonté contribue beaucoup moins à notre bien que la vertu divine, dit que la fin ne dépend pas de celui qui veut et qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde : non que Dieu aide ceux qui ne veulent pas et ne courent pas, mais comme si ce n'était rien de vouloir et de courir, au prix de la miséricorde de Dieu. Il est donc juste, selon saint Paul, d'attribuer le bien à la miséricorde divine plutôt qu'à la volonté humaine et à ses efforts[3]. »

(1) Οὕτω τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν ἔκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ. (*In Psalm.* IV, fol. 571 A.)

(2) Ἀλλὰ καὶ (χρεία ἐστὶν) εἰς τὸ γενόμενον καλὸν καὶ ἀγαθὸν διαμεῖναι ἐν ἀρετῇ· μεταπεσουμένου καὶ τοῦ τελειωθέντος, εἰ ὑπερεπαρθείη ἐπὶ τῷ καλῷ, καὶ ἑαυτὸν ἐπιγράφοι τούτου αἴτιον, οὐχὶ δὲ τὴν δέουσαν δόξαν ἀναφέρων τῷ τὸ πολλῷ πλεῖον δωρησαμένῳ εἰς τὴν κτῆσιν καὶ τὴν συνοχὴν τῆς ἀρετῆς. (*In Psalm.* IV, fol. 571 A, B.)

(3) Οὐχ ὡς χωρὶς τοῦ θέλειν καὶ τοῦ τρέχειν ἐλεοῦντος Θεοῦ, ἀλλ' ὡς οὐδενὸς

Dans ces limites, Origène est absolument conforme à ce qui est devenu l'orthodoxie. Mais bientôt la liberté reprend la place principale. La grâce accompagne toujours nos actes méritoires; mais il semble qu'elle les suive plutôt qu'elle ne les prévient. « C'est à nous de commencer, dit Origène, et Dieu nous tendra la main[1]. » Dès que nous avons été régénérés par l'eau et par l'Esprit, dès que la foi nous a créé un cœur nouveau, notre bien ou notre mal est entre nos mains : c'est à nous d'agir, sans nous abandonner nonchalamment en quelque sorte sur les bras de Dieu. « Il a donné à l'homme toutes les inclinations et tous les mouvements avec le secours desquels il peut s'efforcer et avancer dans la vertu. Il lui a donné en outre la force de la raison pour reconnaître ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter. Voilà ce que Dieu a donné à tous sans exception. Si, après avoir reçu ces dons, on néglige de marcher dans la route de la vertu, l'homme, à qui rien n'a manqué du côté de Dieu, se trouve avoir manqué aux dons que Dieu lui a faits[2]. » La liberté consistant à pouvoir choisir le bien ou le mal, nulle pression, nulle violence, nulle nécessité n'incline forcément l'âme d'un côté ou de l'autre : autrement, on ne pourrait lui imputer ni faute ni acte vertueux, et le choix du bien ne mériterait point de récompense, ni la déviation vers le mal, de punition. La liberté demeure donc intacte dans les impulsions que nous impriment les puissances bonnes ou mauvaises; c'est elle qui se porte vers ce qu'elle veut, vers la mort ou vers la vie, que Dieu a mises devant notre face[3]. C'est donc nous-mêmes qui, par notre choix et sans que rien, ni en nous ni hors de nous, nous y force, nous faisons les esclaves du péché ou les serviteurs de la loi; et

ὄντος τοῦ θέλειν καὶ τοῦ τρέχειν συγκρίσει τοῦ ἐλέους τοῦ Θεοῦ, καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἐπιγραφὴν τοῦ καλοῦ δέοντος μᾶλλον ἀνατιθέναι τῷ ἐλέῳ τοῦ Θεοῦ ἢπερ τῷ ἀνθρωπίνῳ θέλειν καὶ τρέχειν. (Long fragment du tome III sur le psaume IV, que j'ai en partie extrait, en partie traduit, fol. 571 A, B, C.)

[1] *Παρ' ἡμῖν δεῖ εἶναι τὰς ἀρχὰς, καὶ ὁ Θεὸς τοῦ ὀρέξαι χεῖρα ἕτοιμος.* (*Selecta in Psalm.* CXX, fol. 820 *c.*)

[2] *In Epist. ad Rom.*, III, 6.

[3] *De Principiis*, III, II, § 3.

nous devons toujours nous en souvenir, pour ne pas chercher de vaines excuses en rejetant tout sur le diable, sur la nécessité ou la tyrannie des astres.

Le pilote fait tout ce que l'art lui commande pour arriver au port; c'est Dieu qui l'y conduit. L'agriculteur laboure et sème; c'est Dieu qui fait lever la semence et mûrir la moisson. L'homme doit faire librement et de lui-même ce que la loi du bien lui commande; Dieu fera le reste. Mais ici il y a une distinction qu'Origène ne fait pas : le succès ou la fin de la vertu, c'est la vertu elle-même; et cette fin ou ce succès dépend autant de la volonté de l'homme que l'action qui y conduit. Origène n'eût pu désavouer cette conséquence, lui qui ne cessait de parler de la liberté. Qu'est-ce donc qui ne dépend pas de l'homme? Le bonheur, prix de la vertu, ce bonheur que le chrétien appelle la vie éternelle : voilà ce qui, dans la fin des vertus humaines, dépend tout entier de Dieu ou de la grâce : car, je le répète, la vie ou la félicité éternelle est moins une récompense proportionnée au mérite qu'une pure munificence qui le dépasse infiniment.

Donc les secours naturels ou les facultés nécessaires pour arriver au bien, secours naturels ou facultés qui sont un don gratuit de celui qui nous a faits; la récompense infinie promise à la vertu, don gratuit de la libéralité de celui qui est le bien même : voilà, en dernière analyse, à quoi semble se réduire la grâce d'après Origène, à part, bien entendu, la grâce indispensable de la rédemption, qui rend à notre nature une partie de ses forces, pour recouvrer le reste par l'effort et par la vertu.

Cela est surtout évident dans l'interprétation qu'Origène donne des mots en apparence les plus hyperboliques des épîtres de saint Paul. Voyez, par exemple, comme il explique ce verset de l'épître aux Philippiens : « Dieu opère en nous le vouloir et le faire. » — « Quelques personnes disent : Si le vouloir et le faire viennent de Dieu, soit que nous voulions, soit que nous fassions quelque chose de mal, cela vient de Dieu, donc nous ne sommes pas libres. Et, d'un autre côté, lorsque nous voulons le bien et que

nous faisons des choses excellentes, puisque le vouloir et le faire viennent de Dieu, nous ne faisons pas le bien en réalité, nous paraissons seulement le faire. Encore en cela nous ne sommes point libres. Il faut répondre que l'Apôtre n'a pas dit que vouloir le mal ou le bien et faire l'un ou l'autre vient de Dieu, mais, en général, le vouloir et le faire [1]. De même que nous tenons de Dieu le don d'être des êtres animés, d'être des hommes, de même l'on peut dire qu'il faut rapporter à Dieu la faculté générale de vouloir, la faculté générale de nous mouvoir. Mais de ce que nous avons reçu le don d'être des êtres animés, de pouvoir nous mouvoir, il ne s'ensuit pas que nous devons à Dieu de mouvoir actuellement tel ou tel membre, par exemple les mains ou les pieds pour blesser, pour tuer, pour ravir le bien d'autrui. De même Dieu nous a fait don de la faculté générale d'agir et de vouloir; mais c'est nous qui tournons vers le bien ou vers le mal cette faculté de vouloir et d'agir [2]. »

Que si Dieu est dit endurcir les uns dans le crime, avoir miséricorde des autres, faire de ceux-ci des vases d'honneur, de ceux-là des vases d'opprobre, il faut se garder de croire qu'il y ait rien d'arbitraire et d'injuste dans sa conduite. Quand on lit que Dieu aime Jacob et hait Ésaü, avant qu'ils aient pu faire du bien ou du mal en cette vie, on doit faire réflexion que les âmes ont déjà vécu dans une série infinie de siècles ou de mondes avant de descendre ici-bas, qu'elles y ont contracté des mérites et des démérites; que Dieu, prévoyant leur conduite en ce monde-ci d'après les causes antécédentes, fait de l'un un vase d'honneur et d'élection et le chérit, de l'autre un vase d'opprobre et le réprouve [3]. Cette explication, il est vrai, fait disparaître ce qu'il y a de dur dans les paroles de l'Apôtre : « Ô homme! qui es-tu pour te plaindre de Dieu? Est-ce que le vase d'argile dira au potier : Pourquoi m'as-tu fait ainsi? etc. »

[1] Le texte porte τρέχειν, par une confusion de deux textes différents de saint Paul, faite par les copistes et peut-être par Origène lui-même.

[2] *Des Principes*, III, ch. 1, § 19.

[3] *Des Principes*, III, ch. 1, § 20 et 21.

Mais, outre qu'elle a l'inconvénient d'être moins une interprétation qu'une transformation violente de la parole de saint Paul, c'est encore une explication désespérée, puisque tout le monde sans doute n'acceptait pas la cosmologie d'Origène. Aussi est-il heureux de rencontrer dans l'Apôtre un autre texte où la même comparaison se retrouve, et qui semble mitiger le précédent. « Saint Paul dit que celui qui se sera purifié deviendra un vase d'honneur dans la maison du Seigneur; il n'y aura donc de vase d'opprobre que celui qui négligera de se purifier. Or il dépend de chacun de nous de se purifier ou non, par conséquent d'occuper une place honorable dans la maison du Seigneur ou d'être rejeté parmi les vases de rebut[1]. » La conclusion d'Origène est parfaitement nette. A propos de ces mots de l'épître aux Romains : « Pourras-tu résister à Dieu? » — « Non, dit-il, on ne résiste pas à Dieu; mais il convient de savoir que sa volonté est toujours droite et équitable » et, par conséquent, qu'elle ne prédestine personne dès le principe au bien et au salut, au mal et à la perdition.

Avec cette préoccupation constante des droits de la liberté et le vif sentiment de la justice, Origène ne pouvait guère souscrire, ni aux opinions qui semblent calomnier la nature humaine, ni à celles qui excluent, je ne dis pas seulement de la vie éternelle, mais de toute récompense, les hommes de bien qui n'ont pas eu le bonheur d'être chrétiens. C'est surtout lorsqu'il s'agit de justice, que cette largeur et cette libéralité d'esprit qu'on lui prête se manifestent avec éclat. Il ne peut comprendre, si on l'entend à la lettre, le mot de saint Paul : « Non, pas un, pas un seul n'a fait le bien. » — « Comment se peut-il faire, écrit-il, que pas un seul, non pas un seul, ne se trouve qui ait fait le bien? A ce compte, devrons-nous donc penser qu'il n'y a personne qui n'ait quelquefois donné l'hospitalité, partagé son pain avec celui qui avait faim, couvert celui qui était nu, arraché le faible d'entre les mains du puissant, ou

[1] *Des Principes*, III, 1, § 21, 22.

fait quelque autre bonne œuvre? Je ne puis croire que l'apôtre Paul ait voulu avancer un discours si incroyable. Mais voici comment il semble que l'on doit entendre ses paroles. Il nie que jamais personne ait accompli le bien (dans sa totalité). Par exemple, si quelqu'un jette les fondements d'une maison, élève un ou deux murs, rassemble des matériaux pour la charpente, dira-t-on qu'il a construit la maison, quoiqu'il paraisse y avoir travaillé? On dira que celui-là a construit la maison qui aura conduit jusqu'à leur complet achèvement toutes les parties de l'édifice. Ainsi je pense que l'apôtre Paul, en affirmant si fortement que personne n'a fait le bien, a voulu dire le bien dans sa totalité et sa plénitude[1]. »

Mais, comme le remarque quelque part Origène, un acte ou quelques actes ne font pas la vertu : elle est toute dans l'habitude du bien. Il se pourrait donc qu'un Juif qui ne croit pas à Jésus-Christ, ou qu'un Grec qui n'a aucune connaissance de la Révélation ou qui refuse de l'accepter pour vraie, fasse de temps en temps quelque acte vertueux, sans que sa conduite générale mérite d'honneur ni de récompense. C'est ce qu'entendaient sans doute les croyants de bon sens qui damnaient sans rémission les infidèles. Origène est plus généreux : il ne fait point difficulté d'avouer qu'on peut être vertueux sans être chrétien. Il lit dans saint Paul : « Gloire donc, honneur et paix à tout homme qui fait le bien, au Juif d'abord, au Grec ensuite; » et, faisant un contresens honorable pour son esprit de justice : « Autant que je puis l'entendre, dit-il, l'Apôtre parle des Juifs et des Grecs qui n'ont pas encore la foi[2]. Il peut se faire en effet que, parmi ceux qui sont sous la Loi, il y en ait qui, à cause de leurs préjugés, ne veuillent pas croire au Christ, et qui cependant fassent le bien, observant la justice, chérissant la miséricorde, gardant la chasteté et la continence, la modestie et la douceur, en un mot, pratiquant toutes les bonnes œuvres. Ils n'obtiendront pas la vie éternelle, parce que, en croyant au seul

[1] *In Epist. ad Rom.*, III, 3.

[2] Rien n'est moins vraisemblable.

vrai Dieu, ils ne croient pas au Christ, son Fils, qu'il a envoyé; et pourtant la gloire de leurs œuvres, l'honneur et la paix qu'ils méritent ne peuvent périr. Les Grecs aussi, si, tout en n'ayant pas la Loi, ils sont la Loi à eux-mêmes, et montrent l'œuvre de la Loi dans leur cœur, et si, tenant ferme dans la raison naturelle, comme nous en voyons plusieurs parmi les gentils, ils observent la justice, la charité, la tempérance et la modestie, sont éloignés de la vie éternelle, puisque, ne croyant pas au Christ, ils ne peuvent entrer dans le royaume des cieux, ouvert seulement à ceux qui sont régénérés par l'eau et par l'Esprit. Il paraît cependant, d'après ce que dit l'Apôtre, qu'ils ne peuvent perdre la paix, l'honneur et la gloire, prix de leurs bonnes œuvres. Car, si l'Apôtre condamne les gentils sur ce que, ayant reconnu Dieu par la raison naturelle, ils ne l'ont pas glorifié, nous devons penser qu'il aurait pu les louer si, reconnaissant Dieu, ils l'eussent glorifié comme Dieu. On ne peut douter, selon moi, que celui qui aurait mérité d'être puni pour une œuvre mauvaise ne doive être tenu pour digne d'une récompense, s'il a fait une œuvre bonne[1]. » On n'est pas habitué à ces sentiments dans les théologiens, notamment dans ceux qui font du péché originel et de la grâce le sujet de leurs études. Origène dit, lui aussi : Ils ont reçu leur récompense, vains, leur récompense vaine. (*Receperunt mercedem suam, vani vanam.*) Mais il n'applique ce mot de l'Écriture[2] qu'à ceux qui ont fait le bien par un motif d'ostentation et de vaine gloire. Il ne met pas en doute, comme fait saint Augustin, que les gentils n'aient pu pratiquer le bien pour le bien même, et surtout il n'appelle pas leurs vertus des vices brillants.

Quoi qu'il en soit, il faut convenir qu'Origène ne s'occupe guère de l'homme et de la vie humaine, qu'au regard de certaines questions théologiques qui commençaient à poindre, et

[1] *In Epist. ad Rom.*, II, 7.

[2] Origène dit simplement, comme l'Écriture : «Ils ont reçu leur récompense.» Il n'ajoute pas, comme Augustin : «Vains, leur récompense vaine,» mais cette dernière idée est contenue dans la suite de son discours.

auxquelles il paraît avoir donné le premier quelque importance, et que la morale n'occupe pas beaucoup plus de place chez lui que la psychologie. On est même étonné de rencontrer si rarement des observations et des développements moraux dans ses homélies, toutes remplies ou de théologie pure ou d'interprétations allégoriques. Naturellement la politique spéculative, qui d'ailleurs est nulle même dans les philosophes profanes de l'empire, devait encore moins attirer son attention. On ne peut, en effet, donner ce nom aux étranges réponses qu'il fait à Celse, qui reproche aux chrétiens de fuir les charges de la vie civile, le service militaire, la gestion des magistratures et la défense des lois et de la patrie, ni ce principe dangereux qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, à la loi naturelle qu'aux lois écrites. Son manque absolu de sens politique (et, je le répète, c'était une infirmité qu'il partageait avec tous ses contemporains) éclate dans l'éloge pompeux qu'il fait de la législation de Moïse. Il attribue à cette législation d'avoir fait un peuple de sages et de saints : exagération ridicule, qu'il ne vaudrait pas la peine de relever, si elle n'impliquait une idée fausse, dont les chrétiens auraient dû être les premiers à sentir et à comprendre les dangereuses conséquences[1] : c'est que la loi ou l'État doit régler non seulement ce qui concerne l'équité et la sécurité des citoyens entre eux, mais encore les mœurs et les cœurs, la moralité intérieure et la conscience, et que plus le droit civil et le droit politique ne font qu'un avec la religion, plus la législation est parfaite. Comment Origène ne s'apercevait-il pas que les persécutions atroces dont il se plaignait si justement n'étaient que l'application de ce qui restait de ce faux principe dans les lois romaines?

S'il se rencontre chez lui quelque ombre d'idées ou de sentiments politiques, c'est dans les rares passages où il parle du

[1] C'est ce qu'ils semblaient comprendre lorsqu'ils réclamaient la tolérance, non seulement au nom du droit commun, mais encore au nom du droit naturel (Tertullien est surtout remarquable sur ce dernier point); mais ils n'admettaient pas moins le principe faux, dont l'intolérance était la conséquence rigoureuse.

gouvernement de l'Église. L'épiscopat s'était rapidement développé à mesure que la société nouvelle s'étendait; et, comme tout ce qui est pouvoir, empiétant toujours, il avait peu à peu accaparé les droits non seulement de l'assemblée des fidèles (ἐκκλησία), qui ne fut plus que la foule (λαός, λαϊκοί), mais encore de ce qui s'était appelé par usurpation l'héritage ou le clergé (κλῆρος, κληρικοί)[1], je veux dire des diacres ou des administrateurs, des prêtres et des anciens. Plus d'un évêque oubliait déjà qu'il avait été recommandé aux apôtres de n'être pas comme les princes des gentils. L'avarice, l'orgueil surtout et l'esprit de domination n'étaient point rares. Origène, qui ne fut jamais que simple prêtre[2], s'élève parfois, dans des sorties assez vives, contre ces abus, contraires à l'esprit du Maître, et rappelle aux prélats l'égalité primitive, en leur faisant sentir que leurs droits sont surtout les devoirs qu'ils ont à remplir. Mais il suffit d'indiquer le sens général des censures d'Origène : écho de l'ancienne égalité chrétienne, elles sont plutôt la protestation d'une âme honnête indignée que la revendication rationnelle d'un droit méconnu. Origène accepte d'ailleurs pleinement l'espèce de principauté que l'épiscopat exerçait dans l'Église depuis un siècle; ce qu'il demande, c'est que les évêques n'oublient jamais qu'ils sont princes, parce qu'ils sont les serviteurs des fidèles; c'est que le clergé tout entier se ressouvienne qu'il est fait pour le ministère des âmes, et non pour le commandement et la domination.

Notre exposition des vues d'Origène sur l'homme serait incomplète, si nous n'y ajoutions l'espèce de philosophie de l'histoire qui lui est commune avec tous les Pères de l'Église. Pour lui, comme pour Clément, comme pour Tertullien, comme pour Irénée, l'histoire de l'humanité est celle de son éducation

[1] Le κλῆρος ou ceux qui font partie du κλῆρος ou de l'héritage du Seigneur, c'était primitivement Israël chez les Juifs, l'assemblée des fidèles chez les chrétiens, «les fidèles étant tous rois, tous prêtres,» selon l'épître de Pierre.

[2] Et encore assez tard. Il y avait dix-huit ans qu'il catéchisait et qu'il enseignait au Didascalée, lorsqu'il fut ordonné.

progressive sous la conduite et par le secours du Verbe de Dieu. Soit qu'on se place au point de vue de Clément, qui n'accorde à l'homme qu'une perfection virtuelle, soit qu'on se mette à celui d'Origène, qui suppose d'abord des natures parfaites, mais mal assurées dans leur perfection, parce qu'elle ne leur était pas essentielle, par conséquent soit que l'on considère le progrès de l'humanité comme le développement lent et graduel de ce qui n'était d'abord qu'en puissance [1], soit que l'on y voie au contraire le retour à une perfection perdue, l'homme, dans un cas comme dans l'autre, est un être faible, ignorant, sujet à l'erreur et au péché dès qu'il se trouve sur cette terre. La première condition de son perfectionnement, c'est le sentiment et la reconnaissance de sa propre faiblesse. Alors nous éprouvons le besoin de chercher le médecin, d'invoquer le secours de Dieu, et nous apprenons à lui être reconnaissants de son assistance et de sa bonté. Tout orgueil de pensée s'évanouit peu à peu et fait place à la foi en Celui qui, en dissipant notre ignorance et en sollicitant notre volonté, peut seul nous rendre nos forces perdues et la sainte félicité à laquelle nous étions destinés. Nous devons nous élever ou revenir au bien librement et par nos propres efforts : c'était le but qui nous était proposé lorsque notre nature était dans son intégrité; c'est encore le but qu'il nous faut atteindre du fond de notre faiblesse et de notre misère. Dieu ne nous abandonne pas à nous-mêmes, mais, ayant dès le principe prévu les écarts de la liberté et l'abîme où ces écarts pourraient plonger les créatures raisonnables, il a disposé les choses de telle sorte que, sans porter atteinte à notre liberté, il nous ramenât insensiblement et avec le temps au bien pour lequel nous sommes faits. C'est ce qu'Origène appelle les dispensations ou l'économie divine. Et pour nous borner à l'homme ou à cette partie du monde que nous connaissons, la matière ou ces corps de chair dont nous sommes enveloppés,

[1] Ne pas trop presser cette opinion de Clément : car, s'il dit que l'homme n'était originairement parfait qu'en puissance, il dit aussi que l'homme est tombé : ce qui supposerait une perfection actuelle quelconque.

avec les besoins plus ou moins grossiers et pénibles qui en dérivent, ne sont pas seulement les conséquences en quelque sorte fatales du péché, ils sont encore et le frein qui arrête le désordre et l'extravagance de nos pensées, et l'instrument de notre lente réparation par la patience. Les êtres secondaires qui nous entourent, amis ou ennemis, nous aident dans nos nécessités physiques ou nous exercent et nous éprouvent; les méchants mêmes ne sont pas inutiles à l'œuvre de Dieu sur les hommes : ils mettent en lumière la vertu des bons, en attendant qu'ils sentent eux-mêmes leur désordre et leur indignité. « Dieu, lit-on dans les *Principes*, laisse impunis la plupart des pécheurs, afin que le caractère moral de chacun puisse être examiné d'après les actes de sa libre volonté, et que les meilleurs sortent manifestement reconnus de cet examen, et que les autres, qui n'échappent point aux regards de Dieu, mais à ceux des créatures raisonnables et à leur propre conscience, trouvent par la suite la voie de leur guérison[1] : ils n'auraient pas reconnu ses bienfaits, s'ils ne se condamnaient pas eux-mêmes : utile condamnation qui leur fait sentir et leur propre condition et la grâce de Dieu[2]. » Dieu donc nous abandonne ou paraît nous abandonner à nous-mêmes pour que nous ayons du mérite à faire notre salut. Est-ce pour une raison analogue que, tandis qu'il arme les autres animaux dès leur naissance pour les luttes de la vie, il jette l'homme nu et désarmé sur la terre, afin qu'il soit poussé par la force impérieuse du besoin à l'industrie et à l'exercice de son intelligence? Origène n'a marqué nulle part le rapport de cette idée avec les précédentes, et je croirais lui imposer arbitrairement une unité de vues qui lui est étrangère, si je rapprochais, avec Ritter, l'abandon moral où Dieu paraît nous laisser pour un temps du dénuement physique dans lequel

(1) *Ἵνα οἱ... λοιποὶ δὲ... ὕστερον τύχωσιν ὁδοῦ θεραπείας.* (Περὶ Ἀρχῶν, III, 1, § 12.)

(2) *Οὐκ ἂν ἐγνωκότες τὴν ἐνεργεσίαν εἰ μὴ ἑαυτῶν κατεγνώκεισαν· ὅπερ συμφέρει ἑκάστῳ, ἵνα αἴσθηται τῆς ἰδιότητος αὐτοῦ, καὶ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ.* (Περὶ Ἀρχῶν, III, 1, § 12.)

il nous fait naître [1]. Origène ne pouvait manquer d'indiquer quelques moyens d'une assistance divine plus effective. Tandis que nous paraissons abandonnés à nous-mêmes, Dieu a commis le soin de veiller sur nous aux anges, ses ministres. Non seulement les peuples et les églises ont leurs anges protecteurs, mais chaque homme, pris à part, a encore son ange gardien. Seulement cette doctrine des anges est assez brouillée dans Origène. Si ceux qui sont attachés à la garde des églises ou de chacun de nous sont certainement des esprits bienfaisants, on ne saurait trop dire ce que sont les anges à chacun desquels un peuple a été confié particulièrement. Ceux des gentils semblent moins des collaborateurs fidèles que des rivaux et des adversaires momentanés du Dieu suprême. Je sais qu'Origène adopte quelque part l'idée de Clément sur les cultes polythéistes, qui, tout erronés qu'ils sont, valent mieux que l'athéisme pur [2]. Mais cela est bien plus conforme aux principes de Clément qu'aux siens, et lorsque les anges des nations se font ou les promoteurs ou les complices complaisants du culte qu'on leur adresse, ils jouent un rôle bien plus voisin de celui de Satan (ou du Tentateur) dans le livre de Job, que de celui qu'Origène assigne aux fidèles ministres de Dieu. Mais l'assistance que nous recevons des anges n'a que peu de valeur relativement à l'éducation que Dieu n'a cessé et ne cesse de départir aux hommes par le Verbe, et à laquelle les communications qu'il nous fait par les anges sont elles-mêmes subordonnées. Car il n'y a, pour Origène comme pour Clément, qu'un seul Maître ou Παιδαγωγός, de qui les anges reçoivent leurs lumières, comme les hommes, le Verbe, Fils éternel du Tout-Puissant. Dieu l'a envoyé en tout temps aux âmes saintes; c'est le Verbe qui a parlé aux hommes pieux qui ont précédé les patriarches; lui qui s'est révélé aux

[1] J'aurai occasion plus loin de citer le texte du traité *Contre Celse* dans lequel Origène répond à cette plainte fréquemment exprimée des avantages naturels de l'animal sur l'homme. Origène voit certainement dans le fait qui donne lieu à ces plaintes une économie de la Providence, mais elle n'a qu'une relation très indirecte avec l'économie toute morale de notre salut.

[2] *In Joh.*, II, § 3.

pères de la race élue, Abraham, Isaac et Jacob; lui qui a dicté les lois de Moïse et les oracles sacrés des prophètes. Mais imparfaites et obscures en partie, parce qu'elles s'appropriaient à l'état spirituel des hommes, et parce que, d'un autre côté, elles n'étaient que les figures des mystères futurs de la vie du Christ, comme de son Église, ces révélations partielles ne s'adressaient qu'à un seul peuple. Le Verbe enfin en se faisant homme, quand les temps furent venus, acheva ce qui était incomplet, éclaircit ce qui était obscur, et appela à lui tous les hommes de bonne volonté, à quelque race, à quelque nation qu'ils appartinssent. En outre, cette dernière et parfaite révélation se distingue des précédentes en ce qu'elle nous apprend à reconnaître Dieu comme un Père, tandis que jusqu'alors il n'avait été annoncé surtout que comme un maître[1]. Elle fait succéder la loi d'amour à la loi de crainte. C'est dans l'Homme-Dieu, dans le Verbe fait chair que se consomme toute l'économie de l'éducation de l'humanité et même de toutes les substances raisonnables. Non que la conversion universelle se soit produite à l'apparition du Christ; mais, prêchée à quelques hommes de la Judée, la foi s'est propagée, se propage et se propagera dans le monde entier jusqu'à ce que tout genou fléchisse devant le Christ au ciel, sur la terre et dans les enfers. Non que tous les yeux de chair, même ceux des croyants, aient été remplis de la pure lumière de Dieu; mais le Verbe de Dieu s'est fait chair, afin d'instruire les hommes de chair et de les élever par degrés à la contemplation en esprit de l'éternelle vérité.

Comme Clément, Origène admet que l'homme, dans l'état où il est sur cette terre, ne peut s'élever à l'intelligible que par le sensible : « Et peut-être, dit-il, comme il y avait dans le temple des marches et des degrés par lesquels on montait pour entrer

[1] Μυριῶν γοῦν οὐσῶν εὐχῶν ἀναγεγραμμένων ἐν τοῖς Ψαλμοῖς καὶ ἐν τοῖς προφήταις, ἀλλὰ καὶ τῷ Νόμῳ, οὐ πάνυ τί εὑρομεν εὐξάμενόν τινα καὶ λέγοντα τὸν Θεὸν πατέρα. Καὶ γὰρ εὐχόμενοι τῷ Θεῷ οὐ λέγουσι πάτερ... εὔχονται δὲ αὐτῷ ὡς Θεῷ καὶ Κυρίῳ. (*In Joh.*, XIX, 1. Mêmes idées dans le traité *De la Prière*, ch. XVII.)

dans le saint des saints, peut-être le Fils unique de Dieu est-il tous les degrés par lesquels nous devons nous élever... Son humanité est le premier et le plus bas degré, duquel il nous faut partir pour parcourir tous les autres et pour arriver à ce que le Fils de Dieu est en lui-même,... jusqu'à ce que nous parvenions à la porte même du sanctuaire[1], » c'est-à-dire jusqu'à sa divinité, image et splendeur du Père. Comme Clément, Origène voit dans le Christ le terme de toutes les révélations antérieures; comme Clément, il considère toutes ces révélations comme les degrés de l'éducation progressive par laquelle l'humanité, sous la conduite de la Providence, devenait peu à peu capable du Verbe et de Dieu. A cette espèce de philosophie de l'histoire, exposée déjà par Clément après Tertullien et Irénée, Origène n'ajoute guère qu'un trait : c'est que, par une disposition de la Providence divine, l'état politique du monde était merveilleusement approprié à la diffusion de l'Évangile : « La justice, dit Origène, a fleuri en ses jours (au temps du Christ), et il y eut une abondance de paix, et cela, aussitôt qu'il fut né. Dieu, qui voulait préparer les peuples à recevoir sa doctrine, pourvut à ce qu'ils obéissent au seul prince des Romains. S'il y avait eu un grand nombre de rois et de peuples étrangers les uns aux autres, les apôtres auraient plus difficilement accompli l'ordre de Jésus : « Allez et enseignez toutes les nations. » Il est constant que Jésus naquit sous Auguste, qui avait réuni dans un seul empire la plus grande partie des hommes dispersés par le monde. Une plus grande multitude de royaumes aurait été un obstacle à la propagation de la parole du Christ dans tout l'univers. Supposez un grand nombre d'États divisés entre eux, et la nécessité de faire la guerre pour la défense de la patrie, comme cela s'était vu peu de temps avant Auguste, lorsque les Lacédémoniens étaient en guerre avec les Athéniens; supposez cet état violent entre tous les peuples : comment cette doctrine pacifique, qui ne permet même pas de se venger des injures de ses en-

[1] *In Joh.*, XIX, 1.

nemis, aurait-elle pu prévaloir? Mais Dieu voulut qu'à l'arrivée de Jésus toutes les discordes fussent apaisées sur la terre[1]. »

Mais si Origène voit, ce qu'avait oublié Clément, les avantages que l'état politique du monde présentait pour l'établissement rapide de la foi nouvelle, il oublie, de son côté, ce que Clément paraît avoir senti, que l'état moral et religieux des gentils était éminemment favorable à la prédication de l'Évangile. Les temps n'étaient pas mûrs seulement parce que presque tous les peuples connus vivaient en paix sous la puissance d'un seul homme; ils l'étaient encore et surtout parce que toutes les antiques religions, moins la juive, étaient en pleine décomposition, et parce que des idées nouvelles sur l'humanité et sur Dieu avaient germé dans la décomposition des religions et des nationalités, à laquelle elles avaient tant contribué. Si tous, hommes éclairés et hommes ignorants, furent attirés au christianisme par sa ferme affirmation de la vie future, ceux qui avaient quelque culture philosophique (et c'étaient à peu près tous les lettrés) y furent surtout attirés par le dogme de l'unité de Dieu. Les deux causes, je veux dire l'état politique et l'état intellectuel du monde, concouraient donc, selon l'expression de Bossuet, «à réveiller le genre humain» et l'acheminaient à une religion universelle, fondée sur le monothéisme[2]; et l'on peut s'étonner qu'Origène, qui était moins un historien qu'un contemplatif, ait vu la cause politique sans voir la cause morale. C'est

[1] *Contre Celse*, livre II, 30. C'est, avec moins d'éloquence, mais plus de clarté, le magnifique développement de Bossuet qui se termine par ces mots : «Victorieux par terre et par mer, il (Auguste) ferme le temple de Janus. *Tout l'univers vit en paix sous sa puissance, et Jésus-Christ vient au monde.*» (*Hist. univ.*, IXe époque.)

[2] Ce qui se passait parmi les Grecs était une espèce de préparation à la connaissance de la vérité. Leurs philosophes connurent que le monde était régi par un Dieu bien différent de ceux que le vulgaire adorait et qu'ils servaient eux-mêmes avec le vulgaire. Les histoires grecques font foi que cette belle philosophie venait d'Orient et des endroits où les Juifs avaient été dispersés. Mais, de quelque endroit qu'elle soit venue, une vérité si importante répandue parmi les gentils, quoique combattue, quoique mal suivie même par ceux qui l'enseignaient, commençait à réveiller le genre humain, et fournissait par avance des preuves certaines à ceux qui devaient un jour le tirer de son ignorance. (Bossuet, *Discours sur l'Histoire universelle*, II, ch. XV.)

que, bien que sans hostilité contre la philosophie, à laquelle il doit tant, il ne put jamais consentir à la considérer, ainsi que Clément, comme une sorte de préparation à l'Évangile, et surtout à croire qu'elle fût presque, pour les gentils, l'équivalent de l'Ancien Testament pour les Hébreux. Il y a, en effet, une grande différence dans la manière dont Clément et Origène envisagent l'éducation progressive de l'humanité. Si vous ne regardez que les faits auxquels ils en appellent et que les conclusions générales auxquelles ils aboutissent, vous serez porté à croire que l'un répète l'autre. Mais considérez les principes d'où ils partent, et vous serez frappé aussitôt de la différence profonde qui les sépare. Sans être peut-être bien ferme dans ce principe que la perfection d'Adam consistait surtout dans la possibilité de devenir parfait, Clément a retenu de la philosophie stoïcienne une tendance générale très marquée à tenir grand compte du sensible et, par suite, de la faiblesse ou de l'enfance intellectuelle par laquelle débute l'homme : ce n'est pas un accident à ses yeux: c'est une espèce de loi de la nature. Aussi nulle part ne fait-il de ces développements merveilleux sur la perfection d'Adam, dans lesquels se complaisent Origène et, plus tard, saint Augustin. Il aurait hésité, je n'en doute pas, à dire qu'Adam était d'abord faible et ignorant comme nous le sommes à notre berceau. Mais toute son exposition suppose un vrai développement de l'humanité, qui va de l'ignorance et d'une certaine faiblesse morale à des lumières et à une moralité toujours plus grandes. Et ce progrès n'est point particulier aux Juifs, favorisés, depuis leur père Abraham jusqu'aux derniers prophètes, de révélations de plus en plus explicites; il n'est pas moindre parmi les gentils. Leurs philosophes, soit qu'ils aient recueilli d'une manière ou d'une autre quelques rayons des livres saints, soit qu'ils aient découvert quelques vérités en se rendant attentifs au Verbe qui parle dans notre raison, ont répandu des enseignements analogues à ceux des Écritures : de sorte que Grecs et Juifs étaient prêts, par leur éducation antérieure, à la révélation définitive du Verbe fait homme. Origène part d'un principe

tout opposé. L'homme, comme tous les autres esprits, n'a pas été créé parfait en puissance, mais parfait actuellement, et ce n'est que par une série de chutes qu'il est devenu l'être charnel qui vit aujourd'hui sur la terre. Il a donc suivi en quelque sorte un progrès à rebours, descendant toujours et s'enfonçant de plus en plus dans le mal et dans les ténèbres, jusqu'à la vocation d'Abraham, qui est comme le premier pas du retour. Non qu'il ne se soit toujours rencontré de saints hommes qui se souvenaient de leur origine et de Dieu. Mais le genre humain dans son ensemble suivait la pente fatale qui l'éloignait du Créateur. Dieu se choisit donc un peuple dans lequel résidât la sainteté de son nom, et qui conservât la vérité, du moins en figure. Alors commence cette éducation progressive de l'humanité, qui est moins un développement qu'un retour lent et graduel à un état primitif de perfection. Mais ce progrès n'a lieu que dans un coin de la terre et chez un petit peuple, que ses lois ont séparé des autres. Ailleurs la corruption va croissant avec les ténèbres. On peut se demander comment Origène, qui recommandait à ses disciples l'étude des sciences et de la philosophie, qui, lui-même, a tant emprunté, volontairement ou malgré lui, sciemment ou à son insu, aux penseurs de la Grèce, n'a pas adopté les vues si libérales de son devancier et de son maître. C'est que la philosophie lui paraissait un néant au prix des profondeurs infinies qu'il supposait sous chaque mot des Écritures, et que, d'un autre côté, il ne peut pardonner aux philosophes d'avoir entrevu le vrai Dieu et de n'avoir pas jeté à terre la religion de leur pays. Il ne conteste donc pas qu'ils aient aperçu certaines vérités; mais, outre qu'ils n'ont pas pratiqué ce que la raison leur enseignait, ces vérités, par la lâche condescendance de leurs inventeurs aux erreurs populaires, étaient comme un éclair traversant les ténèbres pour les rendre plus profondes. Il n'aperçoit donc pas, il ne veut pas apercevoir le progrès moral qui s'est fait en dehors du peuple juif. Je ne suis même pas assuré qu'il ait reconnu celui qui eut lieu au sein de ce peuple, après le retour de l'exil, lorsque la grande voix des prophètes se fut tue,

pour faire place à l'enseignement sans éclat, mais si efficace, des docteurs ou des rabbins. Ce qui est constant, c'est que l'état moral du monde, au moment de la venue du Christ, ne lui paraît favorable au triomphe de la vérité que parce que les hommes, fatigués de leurs erreurs et de leurs vices, soupiraient sourdement après leur délivrance, tandis que les Juifs, à demi éclairés par la méditation de leurs Écritures, étaient dans l'attente du Sauveur. Mais si les Juifs qui, en petit nombre, crurent à la parole du Christ, si les gentils qui accoururent en foule à l'annonce de la bonne nouvelle, le firent dans la lassitude de leurs péchés et dans le sentiment de leur impuissance à sortir par eux-mêmes de l'abîme, Origène aurait dû se dire que de pareils sentiments ne pouvaient venir que de principes qui avaient germé dans l'apparente corruption du monde. Il se contente de répéter que Dieu nous laissa longtemps dans nos péchés, afin de nous en faire sentir le poids et de nous inspirer le désir d'être délivrés de nos faiblesses et de nos misères, et qu'alors le libérateur désiré apparut. Que si, en marquant les différentes étapes du progrès ou de l'éducation morale de l'humanité, Origène et Clément répètent à peu près la même chose, il n'en est pas moins vrai, selon moi, qu'Origène s'en est fait une idée moins nette et moins profonde que Clément, et que, parmi les causes secondes ou historiques qui ont concouru au développement du christianisme, il a négligé la principale; et cela, en vertu même de ses principes ou en raison de l'attention particulière qu'il a donnée à la tradition de la chute originelle.

Clément a bien mieux conservé le sens de cette civilisation qui, de la Grèce, rayonna sur l'Orient et sur l'Occident. Il pourra plus déclamer contre elle qu'Origène. Mais il y est né, il a appris à la goûter et il n'a pas cessé au fond de l'aimer, en passant, selon son expression, à une philosophie barbare. Autrement, on ne s'expliquerait pas le plaisir qu'il éprouve à retrouver dans sa mémoire tant de passages des poètes et des philosophes. Il ne me paraît pas bien sûr qu'il n'ait pas la même sympathie pour les arts de la Grèce que pour sa littérature, et qu'il ne

soit pas désolé de ne pouvoir admirer les œuvres de ses peintres et de ses sculpteurs, parce qu'ils ont consacré leur talent à la représentation des faux dieux. Origène n'a pas cette ouverture d'esprit. Né dans le christianisme, quoiqu'il ait reçu la culture hellénique, il n'en a plus le sens et l'amour. Cela tient, je crois, à ce qu'il n'eut point de jeunesse. Chargé, à dix-sept ans, d'enseigner les catéchumènes, au milieu des angoisses et des tristesses d'une persécution, engagé, dès que la paix fut rendue à l'Église, dans une polémique sans fin avec les Juifs et les hérétiques, se surchargeant de travaux d'érudition et d'exégèse, il ne connut au monde qu'une seule chose, le développement dogmatique du christianisme; et, comme les hommes qu'une pensée unique obsède, surtout une pensée morale, il fut insensible à tout le reste. L'art sous toutes les formes lui est étranger; ses homélies, très rarement éloquentes, ne sont qu'un tissu d'interprétations subtiles; et ses traités *De la Prière* et *Du Martyre* laissent à peine entrevoir le feu intérieur dont il était consumé. Il ne voyait dans la poésie que des sons importuns; dans l'éloquence, que l'art de farder et d'embellir le mensonge; dans la dialectique, qu'une adresse captieuse pour embarrasser les âmes; quant à la philosophie et à la science (bien entendu celles qui ne se fondent que sur la raison), il les range quelque part au nombre des choses moyennes et indifférentes, c'est-à-dire aussi propres à faire le mal que le bien. Comment aurait-il estimé les arts plastiques, quand il ne les aurait pas regardés comme des instruments et des artifices du démon? Sans avoir pour la civilisation hellénique la haine furieuse de Tatien, on peut dire qu'il la méprise en grande partie, et qu'il ne comprit jamais que l'art sert indirectement à la moralité, par cela seul qu'il élève l'imagination. L'unique passage de ses écrits dans lequel il semble se relâcher de son dédain pour tout ce qui est commodité ou ornement de la vie montre précisément, lorsqu'on le lit avec attention, le peu de cas qu'il faisait de tout ce qui n'est point pure spiritualité.

Celse, se moquant des chrétiens qui disaient que tout a été

fait pour l'homme, avait écrit : « Nous, ce n'est qu'à force de travail et de fatigues que nous nous procurons à peine et laborieusement notre nourriture : elle croît pour les animaux sans qu'ils aient besoin de semer et de labourer. » — « Il ne voit pas, réplique Origène, que Dieu, voulant exercer de toute manière l'intelligence humaine, afin qu'elle ne s'engourdît pas dans le repos et dans l'ignorance des arts, a fait l'homme nécessiteux[1]. Le besoin força l'homme d'inventer les arts, les uns pour la nourriture, les autres pour le vêtement. Car, pour les hommes qui ne doivent point s'appliquer à la recherche des mystères divins et à la philosophie, il valait mieux qu'ils fussent réduits par le besoin à user de leur intelligence pour l'invention des arts que de vivre dans l'abondance de toutes choses sans exercer leur industrie[2]. Le manque des objets nécessaires à la vie a fait naître l'agriculture, la viticulture, le jardinage et les arts propres à la confection des instruments, le charronnage et le métier de forgeron. Le manque de vêtement et d'abri a forcé d'inventer, d'un côté, l'art de tisser, de carder et de filer, de l'autre, celui de bâtir, et ainsi l'industrie s'éleva jusqu'aux règles de l'architecture. C'est la même pénurie du nécessaire qui fit inventer l'art des constructions navales et celui de naviguer, pour transporter les productions utiles des pays où elles naissent dans ceux qui ne les possèdent pas. C'est pourquoi nous devons admirer la Providence, qui a fait nécessiteux l'animal raisonnable, à la différence des animaux privés de raison[3]. » Mais en dépit de cette tendresse subite, même pour les inventions utiles à la vie, l'ascétisme d'Origène et son mépris de ce monde ne lui permettaient pas de comprendre l'ensemble de la civilisation. La philosophie

(1) Πανταχοῦ τὴν ἀνθρωπίνην σύνεσιν γυμνάζεσθαι βουλόμενος ὁ Θεὸς, ἵνα μὴ μένῃ ἀργὴ καὶ ἀνεπινόητος τῶν τεχνῶν, πεποίηκε τὸν ἄνθρωπον ἐπιδεῆ. (*Contre Celse*, IV, 76.)

(2) Καὶ γὰρ κρεῖττον ἦν τοῖς μὴ μέλλουσι τὰ θεῖα ζητεῖν καὶ φιλοσοφεῖν, τὸ ἀπορεῖν ὑπὲρ τοῦ τῇ συνέσει χρήσασθαι πρὸς εὕρεσιν τεχνῶν, ἤπερ ἐκ τοῦ εὐπορεῖν πάντῃ τῆς συνέσεως ἀμελεῖν. (*Contre Celse*, IV, 76.)

(3) Ὥστε καὶ τούτου ἕνεκεν θαυμάσαι τις ἂν τὴν πρόνοιαν, συμφερόντως παρὰ τὰ ἄλογα ζῶα ἐνδεες ποιήσασαν τὸ λογικόν. (*Contre Celse*, IV, 76.)

ou la recherche des choses divines était tout à ses yeux : c'était uniquement dans cette sphère qu'il pouvait reconnaître l'éducation progressive de l'humanité. Clément, qui la considérait plus comme un développement de notre nature sous la direction de la grâce divine, que comme un retour à une perfection perdue, pouvait plus facilement admettre toutes les manifestations de l'activité et de l'intelligence humaines, et se montrer plus juste pour le passé et surtout pour la merveille de la culture hellénique.

Quoi qu'il en soit, l'un et l'autre étaient profondément pénétrés du sentiment, sinon de l'idée, du progrès. Ils en voyaient les prémisses assurées dans les différentes phases de la révélation ou de l'histoire du peuple hébreu, et même, Clément du moins, dans la philosophie des gentils.

Mais c'est principalement les rapides conquêtes du christianisme qui les remplissaient d'espérances illimitées. Le ferment déposé en ce monde par l'Homme-Dieu ne devait pas seulement renouveler la masse des âmes humaines sur la terre; mais, sa vertu agissant par delà cette vie, les âmes, dépouillées de leur enveloppe de chair, devaient se purifier, s'élever sans cesse, jusqu'à ce que, transfigurées, elles parvinssent dans leur ascension infinie, divines elles-mêmes, à ne faire qu'un avec Dieu, sans pourtant s'abîmer en lui. « Dieu s'est fait homme afin que l'homme apprenne à se faire Dieu. » La doctrine de l'éducation progressive de l'humanité se transforme dans celle des fins dernières, qu'il nous reste à exposer.

TÉLÉOLOGIE.

RÉSURRECTION.

L'éducation progressive de l'homme, comme nous l'avons donné à entendre, se prolonge au delà de cette vie : cela ne fait aucun doute dans la doctrine d'Origène; cela ne paraît pas moins certain dans celle de Clément, lors même qu'on rejetterait comme apocryphes les idées que Photius, d'après les *Hypotyposes*, lui prête tant sur les mondes antérieurs à Adam que sur la transmigration des âmes. Ce n'est plus à Philon, mais aux Pères, leurs devanciers, qu'il faut s'adresser pour saisir la genèse de leurs idées. Philon, tout en admettant la vie future, ne semble pas connaître la forme sous laquelle ses coreligionnaires acceptaient cette croyance; soit qu'elle lui parût trop grossière, soit pour toute autre raison, il ne dit pas un mot de la résurrection des corps, ni du jugement dernier et de toutes les opinions qui s'y rattachent, ni des espérances messianiques[1] qui, déjà, s'étaient mêlées avec l'idée de la résurrection et du jugement. La vie future, pour Philon, c'est l'immortalité de l'âme, qui, dégagée du corps par la mort, retourne au ciel sa patrie[2]. Ce dogme tient d'ailleurs fort peu de place dans les écrits qui nous restent encore de lui. La vie future, au contraire, fut, dès l'origine du christianisme, un de ses éléments essentiels et certainement celui qui lui donna le plus de prise et d'influence sur les foules. Or, pour bien entendre les spéculations étranges

[1] Toutefois, pour les espérances messianiques, M. Ferdinand Delaunay a probablement raison d'y trouver une allusion dans *De Execratione*, § 8 et 9.

[2] *De Profugis*, § 11 et 12. — *De Somniis*, § 22.

et hardies d'Origène sur les épreuves successives et les fins dernières de l'âme, il faut se rendre compte de la forme sous laquelle les Juifs avaient transmis cette croyance aux chrétiens et des difficultés que cette forme devait bientôt susciter.

Quel était donc l'état de la question au moment où elle fut reprise par l'École d'Alexandrie? C'est ce que nous apprendra clairement une courte histoire du dogme de la vie à venir parmi les chrétiens.

La prédication ou tradition ecclésiastique affirmait et enseignait très nettement la fin du monde par le feu, la résurrection, le jugement dernier, la récompense éternelle[1] des bons et la punition éternelle des méchants, mais sans rien expliquer. Les fidèles de la première et de la seconde génération, qui attendaient chaque jour l'accomplissement de «la promesse», ne voyaient dans ces articles de foi que la certitude d'une vie nouvelle et bienheureuse, et n'en demandaient pas davantage. Ils ne s'enquéraient pas si l'âme est distincte et séparable du corps, si elle est immortelle ou non en vertu de son essence, si elle vit ou ne vit plus en attendant d'être unie de nouveau au corps ressuscité, ni dans quelle condition elle vit durant cet intervalle, qui ne pouvait être que bien court à leurs yeux. Sûrs que tout leur être renaîtrait et dans un avenir très proche, si proche même que plusieurs d'entre eux verraient le Christ venir sur les nues, et cela sans passer eux-mêmes par la mort, que leur importaient ces questions de pure métaphysique? Mais à mesure que le temps marchait sans amener la conclusion espérée, des inquiétudes se produisirent : que devenaient les morts en attendant la résurrection et le jugement dernier? Et, d'un autre côté, à mesure que la foi s'étendait dans le monde gréco-romain et faisait des conquêtes dans les classes éclairées de la société, il s'élevait des questions auxquelles on n'avait pas songé d'abord; la doctrine de la résurrection des corps se rencontrait avec celle de l'immortalité de l'âme : qu'y avait-il besoin de ce corps de

[1] C'était le seul mot équivoque de ces formules, les mots *αἰώνιος* et *æternus* ayant un sens très indéterminé.

mort, comme l'avait appelé l'Apôtre, si l'âme était essentiellement immortelle, si elle pouvait subsister seule et vivre de sa vie propre?

On vit alors surgir deux ordres de pensées fort différents, selon que l'on faisait l'âme matérielle ou immatérielle; mais, quelque divergence qu'il y eût sur cette nature de l'âme, la conclusion finale était la même des deux côtés, c'est que l'âme ne saurait être immortelle naturellement, et que ce n'est pas à l'âme, mais à l'homme tout entier qu'est promise l'immortalité, puisque c'est l'homme tout entier qui doit être puni ou récompensé. Méliton de Sardes, qui faisait Dieu corporel, ne pouvait penser sur l'âme autrement que Tertullien, lequel déclare catégoriquement qu'elle n'est rien si elle n'est un corps (*nihil enim, si non corpus*)[1]. Ils auraient dû, ce semble, ne s'inquiéter ni l'un ni l'autre de ce qu'elle devient après la mort, jusqu'à la vie nouvelle qui lui est promise, puisque aussi bien elle n'est rien. « Elle est mise en réserve dans les enfers jusqu'au jour du Seigneur[2], » dit Tertullien. Mais, au lieu de cette expression vague et équivoque : *apud inferos*, Tertullien aurait dû dire : elle est sous la terre avec le corps et comme le corps, morte comme lui, si son traité *De l'Âme* n'avait pas été composé en réponse aux inquiétudes de ceux qui commençaient à se demander anxieusement ce que les fidèles morts pouvaient bien devenir. C'est aux mêmes inquiétudes qu'il répond encore lorsqu'il écrit que, jusqu'au jugement dernier, l'âme est dans un état analogue au plus profond sommeil, ne voulant pas dire qu'elle n'est plus. Sa vraie pensée est que « la mort est entière ou n'est pas. S'il subsistait encore quelque chose de l'âme, ce serait encore la vie. Or la mort ne peut pas plus se mêler à la vie que la lumière aux ténèbres... L'âme est indivisible en tant qu'immortelle : ce qui exige qu'on croie que la mort est aussi indivisible, et qu'elle atteint indivisiblement

(1) *De Anima*, ch. VII.

(2) « Omnis alia anima apud inferos sequestratur in diem Domini. » *Alia*, autre que celles qui sont sous l'autel où est l'Agneau immolé, dans l'Apocalypse. (*De Anima*, ch. LV.)

l'âme, non en tant que mortelle, mais en tant qu'indivisible[1]. » Mais les chrétiens de culture ou de race hellénique ne pouvaient accepter cette grossière doctrine. Platoniciens, ou stoïciens avec une forte dose de platonisme, ils adoptaient sans difficulté l'immatérialité de l'âme. Seulement, comme c'était, dans ces temps de misère, le besoin d'une vie meilleure qui les avait attirés au christianisme, dans lequel ils trouvaient nettement affirmé par la bouche de Dieu, comme un dogme positif et indubitable, ce qui n'avait été pour eux jusqu'alors qu'un désir et une espérance ou qu'une idée spéculative, ils ne pouvaient penser à mettre en doute la résurrection qui leur assurait l'objet de leurs vœux. Or, si l'âme immatérielle est immortelle de sa nature, que faire du corps et de sa résurrection? Platoniciens et chrétiens tout ensemble, ils prirent le parti de nier l'immortalité, en conservant l'immatérialité. « Ceux qui disent, déclare saint Justin, qu'il n'y a point de résurrection des morts, mais que l'âme, aussitôt après la mort, est enlevée au ciel, ne les regardez pas comme chrétiens[2]. » Théophile, moins catégorique, répète cependant la même chose sous une autre forme : « L'homme a-t-il été fait mortel par nature? demande-t-il. Nullement. Quoi donc? Est-il immortel? Nous ne disons pas cela. Il n'était naturellement ni mortel, ni immortel, mais capable de devenir l'un ou l'autre[3]. » La doctrine d'Irénée est trop confuse, celle de Tatien trop inconsistante sur ce point. Mais il semble bien qu'après le règne

[1] « Mors, si non semel tota est, non est. Si quid animæ remanserit, vita est; non vitæ magis miscebitur mors quam diei nox... Anima indivisibilis, ut immortalis, etiam indivisibilem mortem exigit credi, non quasi mortali, sed quasi indivisibili animæ indivisibiliter accidentem. » (*De Anima*, LI.) L'âme est indivisible, non parce qu'elle est simple et immatérielle, mais parce qu'elle est comme un atome. Or, en tant qu'indivisible, elle ne peut être moitié vivante, moitié morte, frappée en partie (*divisibiliter*) par la mort. Elle en est frappée complètement (*indivisibiliter*).

[2] *Οἱ καὶ λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλ' ἅμα τῷ ἀποθανεῖν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς οὐρανὸν, μὴ ὑπολαμβάνετε αὐτοὺς χριστιανούς.* (Dialogue avec Typhon.)

[3] *Θνητὸς φύσει ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος; Οὐδαμῶς. Τί οὖν; ἀθάνατος; Οὐδὲ τοῦτό φαμεν. Οὔτε θνητὸς ἐγένετο φύσει, οὔτε ἀθάνατος, ἀλλὰ δεκτικὸς ἑκατέρων.* (*Ad Aut.*, liv. II, XXIV.)

de mille ans les âmes des méchants s'anéantissent, d'après Irénée, et que, selon Tatien, les âmes sont à la fois matérielles et mortelles, et que celles-là seules survivent qui ont reçu l'esprit, principe étranger et qui vient du dehors. Quant au philosophe chrétien Athénagore, on ne peut dire qu'il affirme ni qu'il nie l'immortalité naturelle de l'âme dans son traité *De la Résurrection*. Il ne s'occupe que des difficultés qu'on pourrait opposer à ce dogme. Mais son argumentation tout entière est empreinte d'un sentiment si vif de l'union du corps et de l'âme en une seule personne, qu'il devait difficilement admettre que l'âme pût subsister sans le corps. « Ce qui a fait, dit-il, les actes de cette vie qui seront soumis au jugement, c'est l'homme et non l'âme seule [1]. Donc, si l'âme survivait seule pour être récompensée, il est manifeste que le corps serait traité injustement, puisqu'il a eu part à la peine et qu'il n'aurait point part à l'honneur. Dans la punition, au contraire, c'est l'âme qui serait injustement traitée. Comment ne serait-il pas injuste qu'elle fût condamnée pour des fautes dont elle n'aurait eu par elle-même ni la pensée ni le désir [2] ? »

Cette situation ambiguë et violente ne pouvait durer. Le matérialisme métaphysique de Méliton et de Tertullien était trop contraire, je ne dis pas aux doctrines chrétiennes encore mal définies, mais au sentiment chrétien, pour ne pas disparaître: et, d'un autre côté, il est trop étrange d'admettre l'immatérialité de l'âme, c'est-à-dire l'existence de l'âme comme substance *sui generis*, et de gratifier cette substance, meilleure certes que le corps, du triste privilège de l'anéantissement. Car, pour qu'elle mourût, il faudrait qu'elle fût anéantie, tandis que le corps, s'il se dissout, subsiste du moins dans ses éléments. Nombre de gnostiques professèrent donc l'immortalité de l'âme, puisque

(1) *Ἄνθρωπος ἦν, οὐ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν.*

(2) *Κατορθωμάτων γὰρ τιμωμένων, ἀδικηθήσεται τὸ σῶμα σαφῶς, ἐκ τοῦ κοινωνῆσαι μὲν τῇ ψυχῇ τῶν ἐπὶ τοῖς σπουδαζομένοις πόνων, μὴ κοινωνῆσαι δὲ τῆς ἐπὶ κατορθώμασι τιμῆς. Ἢ πῶς οὐκ ἄδικον τὴν ψυχὴν κρίνεσθαι καθ' ἑαυτὴν ὑπὲρ ὧν οὐδ' ἐπίνοιαν ἔχει κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν, οὔτ' ὄρεξιν, οὐ κίνησιν, οὐχ ὁρμήν.* (*De la Résurrection.*)

Origène et Clément leur attribuent la métempsycose; et, d'un autre côté, il dut y avoir plus d'un orthodoxe croyant que l'âme ne mourait pas, en dépit de l'anathème de Justin : « Celui-là n'est pas chrétien qui pense que les âmes, après la mort, sont immédiatement enlevées au ciel. » Car c'était précisément ce que pensait la foule, dont les instincts n'ont pas moins de logique que l'intelligence des penseurs. Elle ne pouvait remettre jusqu'à la fin du monde, qui toujours reculait, la béatitude des martyrs et des saints qu'elle vénérait. L'École chrétienne d'Alexandrie essaya de satisfaire au besoin du cœur et de la raison en mettant la doctrine d'accord avec le sentiment populaire et avec la logique.

Quoique le langage de Clément soit encore tout imprégné de celui de la physique stoïcienne, il est incontestable que le peu qu'on entrevoit de ses doctrines sur l'âme se rapproche plus de Platon que de Zénon. S'il ne prouve point l'immatérialité de l'âme, il parle sans cesse des *νοεραὶ φύσεις*, parmi lesquelles il place l'âme humaine. Il n'admet point, il est vrai, qu'elle soit un esprit pur, puisque la passion lui est essentielle. Mais les anges non plus, quoiqu'ils appartiennent au monde spirituel et divin, ne sont pas exempts de l'élément passionné, principe de l'activité des êtres créés, puisqu'ils peuvent s'élever à une perfection plus haute ou déchoir; et d'ailleurs la passion est si peu la partie principale de notre être, que le gnostique peut, je ne dis pas l'anéantir en lui, mais la réduire au point de devenir impassible. Sans doute, il est fort difficile, dans l'exposition confuse de Clément, au milieu des citations de toutes sortes qui encombrent ses *Stromates*, de démêler sa pensée précise. Mais quand je lis tant de passages où éclate, pour le monde intelligible, un enthousiasme non moindre que dans les plus beaux endroits du *Banquet* ou de la *République*, je m'inquiète peu que Clément insiste autant que les stoïciens sur la sensation comme point de départ et condition de la connaissance : la gnose, telle qu'il la décrit, va bien au delà de la connaissance ainsi acquise, et s'élève, par le secours du Verbe, jusqu'aux sommets les plus

abstraits du monde intelligible. En réalité l'esprit est, pour Clément, comme pour Origène, le fond essentiel de l'âme humaine. Je n'ai pas besoin de son traité *De l'Âme*, aujourd'hui perdu, pour conclure qu'il admettait l'immatérialité de la substance pensante, ni de ses hypothèses plus ou moins hasardeuses sur les voyages de l'âme à travers les mondes passés et futurs, pour assurer que, contrairement à la plupart des stoïciens, il affirmait, comme Platon, que le Créateur a mis en nous un principe de vie essentiellement immortel. Les *Stromates* me suffisent pour cela. S'il n'y proclame nulle part l'immortalité naturelle de l'âme, il la suppose sans cesse. Ce n'est point, par exemple, l'homme Jésus, âme et corps, qui est descendu aux enfers pour y prêcher la bonne nouvelle aux Juifs et même aux gentils qui avaient mené ici-bas une vie vertueuse, c'est-à-dire conforme à la raison ou aux inspirations du Verbe. Tandis que son corps était encore couché dans le sépulcre, c'est l'âme de Jésus qui a prêché les âmes des anciens hommes, attendant sa venue et leur délivrance en dehors de leurs corps, dont les cendres étaient dispersées aux quatre vents. Or « les âmes dégagées des corps, dit Clément, voient d'autant mieux la lumière (des instructions) du Christ, que, quoique obscurcies encore par les passions, elles n'en sont pas empêchées par la chair[1]. » Cette immortalité n'est pas, sans doute, celle qui est promise aux fidèles; mais, outre qu'elle faisait disparaître l'étrange doctrine d'un être immatériel et mortel, elle suffisait pour calmer les inquiétudes des gens simples qui demandaient ce que deviennent les âmes après la mort : du moment qu'elles vivent, ils pouvaient et devaient se les imaginer bienheureuses ou malheureuses, selon leurs mérites, en attendant le jugement dernier.

Avant la Rédemption, les âmes vivaient dans les enfers, de quelle vie? Clément ne le dit pas. Mais, depuis la Rédemption, il s'est fait dans le monde spirituel un mouvement, un change-

[1] *Καὶ ταῦτα καθαρώτερον διορᾷν δυναμένων τῶν σωμάτων ἀπηλλαγμένων ψυχῶν, κἂν πάθεσιν ἐπισκοτῶνται, διὰ τὸ μηκέτι ἐπιπροθέσθαι σαρκίῳ.* (*Strom.*, VI, ch. VI.)

ment général. Nous en avons vu le premier effet dans la conversion des âmes des morts qui ont cru à la parole du Christ descendu aux enfers. Le second est la diffusion dans l'Église des dons de l'Esprit, qui, plus abondants que dans les révélations antérieures, ne sont plus accordés seulement à quelques hommes ou à un peuple élu, mais vont solliciter et chercher les hommes de tous les peuples, et qui, à ce qu'il semble, continueront d'agir, après la fin de ce monde, pour la conversion de toutes les natures raisonnables. Clément se représente les hommes dans l'autre vie comme placés à des degrés différents et pour ainsi dire dans différentes communautés, selon le rang que leur assigne leur dignité morale; les bons seront séparés des méchants, les moins bons des meilleurs, afin d'être instruits ultérieurement. Car les supplices dont parlent les Écritures ne sont sans doute que des instructions dans l'autre monde comme dans celui-ci. Clément parle en effet de pécheurs[1] qui, « après la mort, sont amenés par les châtiments à la confession involontaire (de leurs fautes)[1]. »

Clément jette les semences que développera si audacieusement Origène. Dieu peut punir, mais ne hait rien. Car tout ce qui est n'est que par sa volonté; et ce qui est par sa volonté, il ne peut le haïr[2]. Il aime tout et fait du bien à tout; ses châtiments n'ont qu'un but, l'éducation et, par conséquent, l'amélioration du coupable. Car, si sa bonté est réglée par la justice, sa justice est toujours dirigée par la bonté[3]. La doctrine de Clément fait naître la pensée de l'accord final de toutes choses entre elles, d'une harmonie de tous les esprits, fondée sur l'unité de leur essence. Le gnostique, c'est-à-dire le croyant parfait, doit éprouver un sentiment de commisération pour ceux qui endurent des châtiments dans l'intérêt de leur amélioration morale, et l'on

(1) Τοὺς μετὰ θάνατον παιδευομένους διὰ τῆς κολάσεως ἀκουσίως ἐξομολογουμένους. (*Strom.*, VII, p. 745.)

(2) Οὐδενὶ μὲν ἀντικεῖσθαι λέγομεν τὸν Θεὸν, οὐδὲ εἶναι ἐχθρόν τινος. Πάντων γὰρ κτιστὴς καὶ οὐδέν ἐστι τῶν ὑποστατῶν ἃ μὴ θέλει. (*Strom.*, VII, ch. XII.)

(3) Ἀγαθὴ γὰρ ἡ τοῦ Θεοῦ δικαιοσύνη, καὶ δικαία ἐστὶν ἡ ἀγαθότης αὐτοῦ. (*Pédag.*, liv. I, p. 113.)

ne peut trouver son salut personnel que dans le salut général, dans un amour qui relie le tout à l'unité. « Hâtons-nous, s'écrie Clément, de faire notre salut en prenant une nouvelle naissance. Hâtons-nous de nous unir tous dans un seul amour, à l'exemple de l'unité de l'être unique... Cette union d'un grand nombre, formant une harmonie à la place de la confusion des voix discordantes, devient une symphonie sous la conduite du Verbe comme choreute et comme maître, et se termine dans la même vérité en disant : Mon père, parole que Dieu aime à entendre la première de la bouche de ses enfants[1]. » Le gnostique désire donc que, non seulement Dieu veuille sauver le monde, mais qu'il le sauve en effet. Or le Verbe de Dieu n'est pas le Sauveur de quelques-uns, mais de tous[2]. Il est le maître de toutes choses, la Providence qui veille sur les plus petites comme sur les plus grandes, en sorte qu'il règne un accord universel depuis les hommes jusqu'aux anges, et que le salut de tous a une même racine. Si Dieu ne prévient pas le mal, c'est le comble de la sagesse que le mal, qui dérive de la volonté des créatures, conduise au bien, et que ce qui semble nous être pernicieux tourne à notre avantage. Sans contraindre personne, Dieu corrige et instruit les coupables en les plaçant dans des circonstances telles qu'ils ne peuvent s'opposer à ses décrets. Tout est ordonné pour le salut du tout par le Seigneur du tout, en général et en particulier; et le Christ est le Sauveur de chacun en particulier, et de tous en général[3]. C'est le propre de la justice qui sauve de conduire toujours chaque chose, autant

(1) Σπεύσωμεν εἰς σωτηρίαν ἐπὶ τὴν παλιγγενεσίαν, εἰς μίαν ἀγάπην συναχθῆναι οἱ πολλοί, κατὰ τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἕνωσιν... Ἡ δὲ ἐκ πολλῶν ἕνωσις, ἐκ πολυφωνίας καὶ διασπορᾶς ἁρμονίαν λαβοῦσα θεϊκήν, μία γίγνεται συμφωνία, ἑνὶ χορευτῇ καὶ διδασκάλῳ τῷ Λόγῳ ἑπομένη, ἐπ' αὐτὴν τῆν ἀλήθειαν ἀναπαυομένη, Ἄββα λέγουσα (ὦ πάτερ)· ταύτην ὁ Θεὸς τὴν φωνὴν τὴν ἀληθινὴν ἀσπάζεται παρὰ τῶν αὐτοῦ παίδων πρώτην καρπούμενος. (*Avertissement aux gentils*, ch. IX, sur la fin.)

(2) Σωτὴρ γάρ ἐστιν, οὐχὶ τῶν μέν, τῶν δὲ οὔ. (*Strom.*, VII, ch. II.)

(3) Πρὸς γὰρ τὴν τοῦ ὅλου σωτηρίαν τῷ τῶν ὅλων Κυρίῳ πάντα ἐστὶ διατεταγμένα καὶ καθόλου καὶ ἐπὶ μέρους. (*Strom.*, VII, ch. II, sur la fin.) Ἰδίᾳ τε ἑκάστοις, καὶ κοινῇ πᾶσιν εἷς ὢν σωτήρ. (*Strom.*, VII, ch. III.)

que faire se peut, vers le meilleur[1]. Quant aux châtiments nécessaires, par un effet de la bonté du grand juge, lequel emploie ou le ministère des anges, ou des jugements partiels, ou les rigueurs du jugement universel (et dernier), ils amènent les coupables au repentir à force de souffrances[2]. Mais cette justice qui ne punit que pour sauver pourrait être limitée à cette vie, et les châtiments qui suivent le jugement dernier ne produire qu'un repentir stérile. Non, Dieu ne se venge pas, car la vengeance qui consiste à rendre le mal pour le mal (est indigne de Dieu); il châtie les coupables pour leur utilité particulière et pour l'utilité générale[3]. Nous avons vu, d'un autre côté, que l'éducation morale de l'homme ne cessait pas avec cette vie, et que les supplices qui suivent le jugement dernier ne sont, comme les punitions particulières dont Dieu nous afflige ici-bas, que des *παιδεύσεις ἀναγκαῖαι*, c'est-à-dire des instructions imposées par la rigueur et la contrainte[4]. Le feu de l'enfer est un feu purifiant. « Nous n'entendons pas parler, dit Clément, d'un feu qui sanctifie les chairs, mais d'un feu qui sanctifie les âmes pécheresses. Et ce n'est pas ce feu grossier qui dévore tout, mais un feu intellectuel qui pénètre l'âme » pour en effacer les souillures[5]. Il rappelle, à ce sujet, l'*ἐκπύρωσις* des stoïciens, que nous retrouverons dans Origène; mais ses idées

(1) *Ἔργον οὖν τῆς δικαιοσύνης τῆς σωτηρίου ἐπὶ τὸ ἄμεινον ἀεὶ κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἕκαστον προσάγειν...*

(2) ... *Παιδεύσεις δὲ αἱ ἀναγκαῖαι ἀγαθότητι τοῦ ἐφορῶντος μεγάλου κριτοῦ, διά τε τῶν προσεχῶν ἀγγέλων, διά τε προκρίσεων ποικίλων καὶ διὰ τῆς κρίσεως τῆς παντελοῦς, τοὺς ἐπὶ πλέον ἀπηλγηκότας ἐκβιάζονται μετανοεῖν.* (*Strom.*, VII, ch. II, *sub finem.*)

(3) *Θεὸς οὐ τιμωρεῖται· ἐστὶ γὰρ τιμωρία κακοῦ ἀνταπόδοσις. Κολάζεται μέντοι πρὸς τὸ χρήσιμον καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ τους κολαζομένους.* (*Strom.*, VI, ch. XII.)

(4) Tel est le vrai sens des mots *παιδεύσεις αἱ ἀναγκαῖαι*, qu'avec les traductions latines j'ai interprétés dans la page précédente par les *châtiments nécessaires*, pour ne point surcharger par une circonlocution une phrase déjà trop chargée. Quoique les dictionnaires donnent *châtiment* pour *παιδεία* et *παίδευσις*, ce sens éloigné n'est pas nécessaire ici. Je dis plus, c'est un faux sens dans la suite des idées de Clément. Il parle d'autres instructions que ces *παιδεύσεις αἱ αναγκαῖαι*. Il faut donc traduire : «Quant aux *instructions mêlées de* contrainte,» etc.

(5) *Φάμεν δ' ἡμεῖς ἁγιάζειν τὸ πῦρ οὐ κρέα, ἀλλὰ τὰς ἁμαρτωλοὺς ψυχὰς, πῦρ οὐ*

cosmologiques sont si obscures et si incertaines, que nous ne savons s'il voit dans cette ἐκπύρωσις un simple développement ou une fin du monde, lequel serait anéanti pour faire place à un autre. Tout ce que l'on entrevoit, c'est que cet embrasement du monde doit nous purifier de nos dispositions passionnées, sans toutefois les abolir complètement, et que, grâce à cette purification, les âmes arriveront enfin au repos et à la stabilité, à la joie et à la paix [1]. La fin de notre palingénésie et de notre longue éducation par le Verbe est ce qu'on a appelé depuis la vision béatifique, et ce que Clément appelle la contemplation de Dieu ou de la Trinité.

Si tous les textes que nous venons de recueillir et de rapprocher les uns des autres devaient se prendre à la lettre et dans leur sens absolu, il faudrait dire que Clément laissait peu de chose à faire à Origène, et que les idées prodigieuses sur les mondes avant Adam, les τερατολογούμενα, qui faisaient frémir Photius au IXe siècle, ne lui avaient été nullement imposées par des hérétiques interpolant ses écrits. Elles s'accordaient au contraire merveilleusement avec ses vues sur les fins dernières de l'homme et de toutes les créatures raisonnables; et il semble que, pour lui, comme pour Origène, le monde spirituel devait, grâce aux secours du Christ ou du Rédempteur, faire à la fin retour à l'unité, brisée par la faute des créatures livrées aux hasards de leur libre arbitre. Mais je sais trop ce qu'il y a d'incertain et de fuyant dans la pensée de Clément pour lui prêter des conclusions bien arrêtées. A quelques lignes de distance, il parle des peines éternelles et de la justice de Dieu, dont les sévérités les plus terribles ne vont qu'au salut et au bien des pécheurs. Même les phrases les plus précises en apparence, telles que Οὐχὶ τῶν μέν ἐσλι σωτὴρ, τῶν δὲ οὔ, on ne sait jamais s'il faut les entendre absolument ou d'une manière relative; car

τὸ πάμφαγον καὶ βάναυσον, ἀλλὰ τὸ φρόνιμον λέγοντες, τὸ δικνούμενον διὰ ψυχῆς. (*Strom.*, VII, ch. VI.)

[1] Τελείωσις δὲ ἐπαγγελίας ἡ ἀνάπαυσις, « l'accomplissement de la promesse est la quiétude. » (*Pédag.*, liv. I, ch. VI.)

Clément a toujours présente à l'esprit son idée favorite que le Verbe a éclairé les Grecs comme les Juifs, et qu'il est venu pour sauver les uns aussi bien que les autres : de sorte qu'au moment où l'on croit qu'il parle du salut universel, on s'aperçoit qu'il dit simplement que la Rédemption n'est point le privilège d'une race ou d'un peuple, mais que tous les hommes de bonne volonté, dans toutes les nations, ont également droit aux mérites du sacrifice de l'Homme-Dieu. Mais, quelque vacillante que soit sa doctrine, on peut assurer, sans crainte de se tromper, qu'elle penchait dans le même sens que celle qu'allait développer Origène, et que, par exemple, au lieu de se scandaliser de la bonté de Dieu, comme l'a fait Pascal[1], qui a dit, sous une forme violente, le dernier mot de la grâce augustinienne; il se serait plutôt scandalisé de sa justice telle qu'elle fut plus tard entendue. A peine dit-il quelques mots, et assez vagues, du péché originel; et, loin d'en exagérer l'énormité, il le considère presque comme un accident nécessaire de la faiblesse primitive de l'homme, qui, né pour la perfection, n'avait cette perfection qu'en puissance. Le jugement dernier n'est mentionné que dans quelques phrases et incidemment, sans aucune explication. On rencontre cinq ou six fois le mot de résurrection (ἀνάστασις), mais jamais avec l'addition de νεκρῶν (des corps morts) : ce qui me ferait croire que la tradition médo-juive de la résurrection des morts était une espèce de scandale dans l'École chrétienne d'Alexandrie, comme la résurrection du Christ avait été un scandale la première fois qu'elle fut prêchée à Athènes. Cela peut sembler étrange lorsqu'on voit qu'Origène et Clément, qui considèrent comme de dogme que Jésus-Christ est *vrai*[2] homme et *vrai* Dieu, ne font aucune difficulté de parler de sa résurrec-

[1] « Il faut que la justice de Dieu soit énorme comme sa miséricorde; or la justice envers les réprouvés est moins énorme et doit moins choquer que la miséricorde envers les élus. » (*Pensées*, éd. Havet, art. x, 1 *bis*.)

[2] Ce mot n'est pas, que je sache, dans Clément. Mais il est dans Origène, préface du Περὶ Ἀρχῶν. Il est possible toutefois que cette formule ait été ajoutée par Rufin. Mais Origène et Clément, on n'en peut douter, admettaient la divinité comme l'humanité du Christ.

tion, de son séjour de quarante jours sur la terre, de son ascension. Mais ils ont bien de la peine, non pas à accepter qu'il a revêtu notre chair, mais à prendre sérieusement son corps pour un corps comme les nôtres. Selon Clément, c'était un corps qui n'avait pas besoin de se nourrir; selon Origène, c'était un corps qui revêtait les formes et les qualités les plus diverses : restes des théories gnostiques, qui faisaient du corps de Jésus une apparence, un fantôme. Toujours est-il que Clément ne s'explique pas sur la résurrection des corps, et qu'Origène, à plusieurs reprises, ne peut cacher son mépris pour l'idée vulgaire que beaucoup de chrétiens s'en faisaient.

Quoi qu'il en soit, soit que Clément n'ait pas voulu dire toute sa pensée, de peur de compromettre la tradition mystique des chrétiens, soit qu'il ait été incapable de suivre longuement les conséquences d'un principe, soit, comme je le crois, pour ces deux causes ensemble, il faut se garder de lui attribuer des idées trop systématiques et trop précises. Il n'en est pas ainsi d'Origène. Il ne se propose pas, comme l'auteur des *Stromates*, de dire la vérité en la dérobant (*πειράσεται καὶ λανθανοῦσα εἰπεῖν ἡ γραφή*), de la montrer en la voilant (*καὶ ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι*), de la déclarer en se taisant (*καὶ δεῖξαι σιωπῶσα*). Il n'écrit que pour mettre en lumière, dans la mesure de ses forces, *le comment et le pourquoi* ou les raisons de la tradition ecclésiastique. Nul, parmi les Pères de l'Église, n'use moins de la méthode de *parler par économie*, quoiqu'il en reconnaisse l'utilité et la sagesse.

Origène est nettement idéaliste, idéaliste à outrance, et nous n'avons pas besoin avec lui, comme avec Clément, de conjectures et d'inductions pour savoir s'il admet l'immatérialité et l'immortalité de l'âme. Il n'y a dans le principe, il ne doit y avoir à la consommation des choses, que des natures intellectuelles ou raisonnables (*νοεραὶ, λογικαὶ φύσεις*), que des esprits (*πνεύματα*); et ces esprits sont non seulement immortels, mais éternels, non pas en ce sens qu'ils existent par eux-mêmes, puisqu'ils sont des créatures, mais en ce sens que, n'ayant pas

commencé dans le temps, puisque le temps n'a commencé qu'avec les créatures, ils ne peuvent prendre fin dans le temps ni par le temps. Dieu, dont la volonté va à l'être et non au néant, ne les a pas faits pour qu'ils fussent détruits. Mais l'homme est-il de ces créatures principales dont la volonté du Créateur s'est directement proposé l'existence? ou n'est-il qu'une de ces créatures qui, ne faisant point partie du plan primordial de la création, n'y sont entrées que secondairement et par voie de conséquence, apparences d'êtres, puisqu'ils doivent un jour disparaître et s'évanouir? La psychologie comme la cosmologie d'Origène ne laissent aucun doute à ce sujet. L'homme fait partie de ces natures principales pour qui les autres existent et sans lesquelles nulle autre ne mériterait d'exister; ce n'est pas assez dire : sans lesquelles nulle autre ne pourrait métaphysiquement exister, puisque l'être parfait ne peut vouloir que des êtres parfaits, c'est-à-dire que des esprits. Nous avons vu la démonstration qu'Origène a essayée de l'immatérialité de l'âme humaine. Or, par cela seul qu'elle est immatérielle, qu'elle est esprit, l'âme est, par nature et par essence, immortelle. Mais, de plus, sans se proposer directement de démontrer l'immortalité de l'âme, Origène trouve, dans l'inextinguible désir du vrai qui nous est inné, un indice au moins de la permanence sans fin de l'être pensant. « Lorsque notre œil, dit-il, en voyant les œuvres d'un artisan, aperçoit quelque merveille d'art et de travail, notre âme brûle aussitôt du désir de s'enquérir des qualités et de la fin de cette œuvre; ainsi l'âme se sent enflammée d'un désir inexprimable et incomparablement plus profond de connaître les raisons des œuvres de Dieu. Ce désir, cet amour du vrai, nous croyons qu'il nous a été indubitablement inspiré par Dieu même; et comme l'œil recherche naturellement la lumière et la vision, de même notre raison porte en elle le désir, qui lui est propre et naturel, de savoir la vérité de Dieu et les raisons des choses. Mais si nous avons reçu de Dieu ce désir, ce n'est pas pour qu'il reste inassouvi et ne puisse jamais être satisfait. Autrement, le Créateur semblerait avoir mis inutilement en

nous l'amour de la vérité, si cet amour ne devait jamais être en possession de l'objet de ses vœux[1]. » Mais, au lieu de conclure simplement et d'une manière générale que ce désir, ne pouvant être satisfait ici-bas, le sera dans un monde meilleur, puisque Dieu ne saurait nous tromper et se jouer de nous, Origène conclut d'une manière détournée et particulière que, de même qu'il est plus facile d'achever un tableau dont on a déjà tracé l'esquisse, de même ceux qui, dès cette vie, ont commencé l'étude et ont eu le goût des choses éternelles, et qui, par là, ont comme tracé dans leur âme un crayon de la vérité, jouiront plus facilement, dans la vie future, de la beauté de la science, dont ils n'avaient entrevu qu'une faible image. Ce n'est que dans la dernière phrase de ce développement indirect qu'il exprime la vraie conclusion de tout son discours : « Il résulte de là que ceux qui ont, dans cette vie, une certaine ébauche de la vérité et de la science (tracée par le burin du Christ), doivent en avoir en plus, dans le siècle futur, l'image parfaite et achevée dans toute sa beauté[2]. » Origène trouve, ailleurs, un autre indice de notre immortalité dans le fait même de penser l'éternel. « Si les Vertus célestes, écrit-il, par cela seul qu'elles participent à la sagesse et à la sainteté, participent à la lumière intelligible, c'est-à-dire à la nature divine[3], les âmes humaines aussi, qui ont reçu en partage la participation de cette sagesse et de cette lumière, doivent être considérées comme étant de même nature et de même essence que les anges. Or les Vertus célestes sont incorruptibles et immortelles; la substance de l'âme humaine doit donc être, sans aucun doute, immortelle et incorruptible.

[1] *De Principiis*, II, ch. XI, § 4.

[2] « Unde constat habentibus deformationem quamdam in hac vita veritatis et scientiæ, addendam etiam esse pulchritudinem perfectæ imaginis in futuro. » (II, ch. XI, § 4.) J'ai repris dans la phrase qui précède l'expression de *stylo Domini Jesu Christi*.

[3] On pourrait conclure de cette participation que les esprits sont de la même substance que Dieu (ὁμοούσιοι); c'est, en effet, ce que disaient certains gnostiques, par exemple Héracléon. Mais Clément et Origène n'ont jamais admis cette identité d'essence des créatures et du Créateur.

Et non seulement elle l'est pour cette raison, mais encore de ce que la nature du Père, du Fils et du Saint-Esprit, dont toute créature tire sa participation à la lumière intellectuelle qui est unique, est incorruptible et éternelle, c'est une conséquence nécessaire que toute substance qui participe à cette nature éternelle dure à jamais et soit elle-même incorruptible et éternelle, pour que (se révèle et) se reconnaisse en elle l'éternité de la bonté divine, tandis que ceux-là mêmes sont éternels qui obtiennent ses bienfaits... Voyons d'ailleurs s'il n'y aurait pas de l'impiété à supposer que l'intelligence, qui est capable de Dieu, périt dans sa substance : comme si le fait même de pouvoir entendre et sentir Dieu ne suffisait pas à sa perpétuité, surtout lorsqu'on considère que l'intelligence, même quand elle déchoit et ne reçoit plus Dieu en elle purement et parfaitement, n'en conserve pas moins des germes de rénovation et de réparation pour recouvrer un état spirituel meilleur. Car l'homme intérieur ou intellectuel se renouvelle, à l'image et à la ressemblance de Dieu qui l'a créé [1]. » Ces réminiscences originales du *Phédon*, ces idées, dont l'élévation perce jusque dans le langage embarrassé de la traduction de Rufin, nous transportent bien loin de Théophile et de Justin, avec leur âme à la fois immatérielle et périssable.

Mais c'est ici que les difficultés commencent, non pour le philosophe, mais pour le croyant. Comment être à la fois disciple de Platon et disciple de l'Évangile? Deux manières très différentes de concevoir l'autre vie se trouvaient en présence, pour ne pas dire en conflit, dans l'esprit d'Origène : celle de la tradition, très nette en apparence, mais au fond très peu explicite et pleine de difficultés; et celle qui résultait nécessairement de son idéalisme. Et ce n'est pas cette dernière qu'Origène pouvait sacrifier. Il lui fallut donc trouver des biais pour accommoder sa conception philosophique avec sa foi traditionnelle. Ce sont ces biais que je dois exposer avant d'aborder ses vues

[1] *Des Principes*, IV, ch. XXXVI, à la fin.

sur les fins dernières de l'homme et sur les différents degrés qui y conduisent.

Et d'abord Origène pouvait-il accepter la tradition dans le sens où le vulgaire l'entendait? Il ne croyait pas d'une foi moins entière que le plus simple des fidèles à la fin du monde, à la résurrection des morts, au jugement dernier et à tout ce qui s'ensuit. Mais il y croyait d'une autre manière, et c'est ici que nous trouvons un exemple de sa critique hardie, presque insolente, du sens littéral.

La description de la fin du monde, telle que nous la lisons dans les Évangiles, implique des impossibilités : ce qui prouve que les écrivains sacrés et le Saint-Esprit, qui a guidé leur plume, voyaient au delà du sens propre. Lorsque les évangélistes, décrivant le grand cataclysme final, parlent d'étoiles qui tombent et qui se précipitent sur la terre, ils nous disent des choses manifestement impossibles. Les étoiles sont, toutes ou la plupart, plus grandes que la terre. « Où pourraient-elles donc tomber, puisque la terre ne suffirait point pour en recevoir une seule? Supposons qu'elle puisse en contenir deux ou trois; comment suffirait-elle à contenir leur multitude innombrable[1]? » Mais, « lors même qu'on admettrait que le soleil s'obscurcira le dernier jour, que la lune ne donnera plus sa clarté, que les étoiles tomberont, comment les hommes pourront-ils encore subsister dans ce débris universel[2]? » Et pourtant le texte sacré porte que les tribus des hommes se plaindront.

Mais les difficultés redoublent, les impossibilités se multiplient lorsqu'on vient à examiner la résurrection telle que l'entendent les simples. « Quoiqu'ils aient l'air de prononcer catégoriquement sur ce sujet, dit Origène, il est évident, si l'on vient à les interroger, qu'ils ne savent ce qu'ils disent et qu'ils ne peuvent garder les conséquences qui résultent de leurs paroles. Leur demandez-vous de quoi il y a résurrection : Du corps, répondent-ils, de ce corps dont nous sommes actuelle-

[1] *Comm. series in Matth.*, fol. 866.
[2] *Comm. series in Matth.*, fol. 867 B, C.

ment revêtus. Pressez-les en leur demandant si c'est de toute la substance du corps ou non; ils vous répondront, avant de réfléchir, que c'est de toute la substance du corps. Si, vous prêtant à leur simplicité, vous ajoutez, sous forme de question : Est-ce que nous reprendrons en même temps tout le sang que nous avons perdu de temps à autre par des saignées, et, de plus, toute la chair qui a pu être la nôtre, tous les poils qui ont pu pousser sur notre corps, ou seulement ceux qui nous restaient au moment de notre décès? Ils auront recours à cette défaite, qu'il faut laisser faire à Dieu ce qu'il veut. Les plus avisés et les plus braves d'entre eux, pour n'être pas réduits par le raisonnement à réunir en une seule masse tout le sang qui, à plusieurs reprises, est sorti de notre corps, déclarent que les corps ressusciteront dans l'état où ils se trouvaient quand nous sommes morts. Mais vous leur objectez que, de même que les aliments sont digérés et s'assimilent à notre corps en changeant d'apparence, de même nos corps sont convertis en d'autres, et qu'étant dévorés par des oiseaux de proie ou des bêtes carnivores, ils deviennent partie de leur être. Ces bêtes sont mangées par les hommes ou par d'autres animaux et, se transformant à leur tour, elles deviennent partie des hommes ou des animaux qui en ont fait leur nourriture. Et cela se renouvelle fréquemment. C'est donc une nécessité que les mêmes molécules fassent partie du corps de plusieurs hommes. Auquel appartiendront-elles dans la résurrection? Donc (avec votre explication grossière de la résurrection des corps) il vous arrivera de rouler, dépourvus de raison, dans un abîme de niaiseries et de non-sens. Pressés de ces objections, les gens simples (et qui ne voient d'abord aucune difficulté dans le sens littéral des textes évangéliques) en reviennent à leur réponse par trop commode que tout est possible à Dieu [1]. »

[1] Προσηπορήσαμεν δὲ διὰ τὸ τρεπτὴν εἶναι τὴν σωματικὴν φύσιν, καὶ τοιαῦτα ὥσπερ εἰς τὸ ἡμέτερον σῶμα αἱ τροφαὶ κατατάττονται καὶ μεταβάλλουσι τὰς ὁμοιότητας, οὕτως καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα μεταβάλλονται, καὶ ἐν τοῖς σαρκοβόροις οἰωνοῖς καὶ θηρίοις γίγνονται μέρη τῶν ἐκείνων σωμάτων. Καὶ πάλιν ἐκεῖνα ὑπὸ

Reproduisant alors certaines paroles de l'Ancien et du Nouveau Testament, que ceux qu'il combat avaient toujours à la bouche, Origène continue : « Tous ceux qui sont conduits par le zèle de la vérité, lorsqu'ils s'appliquent à cette question difficile, doivent, d'une part, s'efforcer de conserver les traditions transmises par les anciens et, de l'autre, prendre garde de tomber dans les inepties des sens les plus vains, en avançant des choses impossibles et indignes de la majesté de Dieu. C'est pourquoi il convient, dans cette occasion, de raisonner ainsi : Tout corps organique et constitué, maintenu par le principe appelé *nature*, lequel lui assimile des éléments du dehors au lieu et place de ceux qu'il rejette, que ce soit le corps d'un végétal ou d'un animal, ne reste jamais un et identique : ce qui fait que ce n'est pas sans raison qu'on l'a appelé un fleuve. Car, si l'on y regarde de près, la matière de ce corps ne reste pas deux jours la même[1]. » Il serait donc absurde, selon Origène, de supposer que l'homme, en ressuscitant, recouvre un jour la même matière, les mêmes molécules organiques qui formaient la substance de son corps pendant la vie. Il ne le serait pas moins de croire que nous ressusciterons avec notre forme et nos membres actuels. Le texte évangélique : « Là il y aura un pleur et un *grincement de dents* » ne prouve absolument rien à ce sujet; et l'on doit répondre à ceux qui ne cessent de le citer : Puisque dans cette vie tout membre a été fait par le Créateur pour un usage déterminé, les dents ont été destinées à broyer les aliments solides. Mais quel besoin ceux qui seront tourmentés

ἀνθρώπων ἢ ἑτέρων ζώων ἐσθιόμενα ἀντιμεταβάλλει καὶ γίγνεται ἀνθρώπων ἢ ἑτέρων ζώων σώματα. Καὶ τούτου ἐπὶ πολὺ γιγνομένου ἀνάγκη τὸ αὐτὸ σῶμα πλειόνων ἀνθρώπων πολλάκις γενέσθαι μέρος. Τίνος οὖν ἔσται σῶμα ἐν τῇ ἀναστάσει; Καὶ οὕτως εἰς βυθὸν φλυαρίας ἡμᾶς ἀλόγους συμβήσεται ἐμπίπτειν. Καὶ μετὰ ταύτας τὰς ἀπορίας, ἐπὶ τὸ πάντα δυνατὰ εἶναι τῷ Θεῷ καταφεύγουσι. (*In Psalmos*, 533, B, C. Long passage du Commentaire sur le premier psaume.)

[1] *Πᾶν σῶμα ὑπὸ φύσεως συνεχόμενον τῆς καταταττούσης ἔξωθέν τινα δίκην τροφῆς εἰς αὐτὸ, καὶ ἀποκρινούσης ἀντὶ τῶν ἐπεισαγομένων ἕτερα, ὥσπερ τὰ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων, τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον οὐδέποτε ἔχει ταὐτόν. Διόπερ οὐ κακῶς ποταμὸς ὠνόμασται τὸ σῶμα· διότι, ὡς πρὸς τὸ ἀκριβὲς τάχα, οὐδὲ δύο ἡμερῶν τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ταὐτόν ἐστιν ἐν τῷ σώματι ἡμῶν.* (*In Psalm.* I, 534, B.)

dans les enfers auront-ils de dents? On ne me répondra pas, je suppose, que c'est pour manger là [1]. » C'est le même argument que saint Jérôme, dans sa lettre à Pammachius, prête et reproche à Origène : « A quoi bon des dents, là où il n'y a plus d'aliments à broyer? Pourquoi une différence dans les sexes, s'il n'y a plus de mariages? »

En second lieu, Origène relève vivement les inconvenances ou les impossibilités morales des conclusions que l'on tirait du dogme de la résurrection, vulgairement et littéralement entendu. « Des personnes, dit-il, reculant devant le travail de l'esprit, ne cherchant dans la loi que la superficie de la lettre, donnant trop à leur goût charnel et à la passion, se figurent, en disciples serviles de la lettre, que les promesses de la vie future doivent être entendues de la volupté et des délices du corps; et c'est pour cela principalement qu'elles réclament après la résurrection de la chair, afin de n'être point privées de la faculté de manger, de boire, de faire toutes les autres œuvres qui relèvent de la chair et du sang. A cela ils ajoutent des unions matrimoniales, des procréations d'enfants; ils se figurent qu'ils verront rebâtir pour eux une Jérusalem terrestre, avec des pierres précieuses pour fondements, avec des murs de jaspe et des remparts de cristal, etc. Bien plus, ils pensent qu'ils auront pour serviteurs et pour ministres de leurs plaisirs les étrangers (c'est-à-dire les infidèles) réduits en esclavage, qui laboureront pour eux, bâtiront pour eux, rétabliront pour eux leur cité renversée et en ruine; ils espèrent posséder toutes les richesses des gentils pour satisfaire leur ventre, et se persuadent qu'ils régneront en maîtres sur ces richesses, de sorte que les chameaux venant de Madian et de Cédar leur apporteront en abondance l'or, l'encens et les pierres précieuses [2]. » Ces rêves grossiers des millé-

[1] Πρὸς αὐτοὺς ἀπορητέον, ὅτι ὡς ἐν τούτῳ τῷ βίῳ πᾶν μέλος εἴς τινα χρείαν ὁ Δημιουργὸς κατεσκεύασεν, οὕτω καὶ τοὺς ὀδόντας εἰς τὸ διακόπλεσθαι τὴν σλερεὰν τροφήν. Τίς οὖν χρεία τοῖς κολαζομένοις ὀδόντων; οὐ γὰρ εἰς τὴν γέενναν ὄντες κατ' αὐτοὺς φάγονται. (*In Psalm.* I, 535, D.)

[2] *Des Principes*, II, ch. XI, § 2. Mêmes idées, *Commentaire sur Matthieu*, XVII, ch. XXXV.

naires, qu'au siècle précédent partageaient saint Justin peut-être et certainement saint Irénée, et que Lactance reprendra encore au IVe siècle, semblaient à Origène si indignes du christianisme, qu'il déclarait hardiment que mieux vaudrait qu'il n'y eût point de résurrection qu'une résurrection telle que se l'imaginaient les Sadducéens et les Samaritains[1]. Et, heureux de pouvoir flageller cette imagination grossière sur le dos des croyants étrangers à l'Église : « Qu'ils considèrent, dit-il, ce qui résulte de cette opinion que chacun retrouvera sa femme dans l'autre vie. Il y aura donc des procréations d'enfants, des naissances, des morts au berceau et par conséquent aussi des maladies. S'il y a des naissances, il y aura aussi un âge où l'on ne parle point, un progrès de cette *enfance*[2] à la faculté de parler et à la raison; et tandis que la raison se perfectionnera et se complétera, il y aura de la malice et à peine un retour à la vertu dans le petit nombre de ceux qui aspirent à la trouver. Que peut-on imaginer de plus absurde[3]? » Pour lui, il ne croit pas que dans ce monde nouveau, où il n'y aura ni époux ni épouses (*neque nubunt, neque nubuntur*), aucune relation du sang subsiste, non seulement au regard de l'avenir, mais encore relativement au passé. Tharé n'y sera plus appelé le père d'Abraham, ni Abraham le père d'Ismaël et des enfants de Cétura; peut-être même n'y sera-t-il plus appelé le père d'Isaac. Toutes ces relations seront abolies, et s'il y a encore des pères, des fils, des frères, des sœurs, ce sera dans un ordre de faits tout nouveau, selon des rapports purement spirituels[4]. » Origène ramène ici son principe de la juste économie des fins et des moyens, en vertu duquel nous l'avons déjà vu refuser aux ressuscités les membres qui nous servent en cette vie et qui seraient inutiles dans l'autre. « En parlant au Seigneur de maris et de femmes, de pères et d'enfants, de frères

(1) Τούτων δὲ τί ἂν εἴη ματαιότερον; Καὶ βέλτιόν γέ ἐστι μὴ εἶναι ἀνάστασιν τοῦ τοιαύτην εἶναι ὁποίαν ὑπενόουν οἱ Σαδδουκαῖοι. (*In Matth.*, XVII, XXXIII.)

(2) Je prends ce mot dans son sens étymologique.

(3) *In Matth.*, XVII, ch. XXXIII.

(4) *In Matth.*, XVII, XXXIII.

et sœurs dans le royaume des cieux, les Sadducéens, dit-il, ne voyaient pas que le Créateur, faisant toutes choses selon les règles de l'utile, a fait nécessairement ces rapports de consanguinité là où il y avait naissance et mort, et que ces rapports de père et de fils, de mère et de fille ne sont que des conséquences de la génération[1]. . . , mais que, dans l'état de bienheureux, toutes ces relations, qui n'étaient utiles ici-bas qu'à cause de la génération, devront disparaître. Car Dieu ne fait rien de superflu, et rien d'inutile n'est produit par lui[2]. »

Origène, cependant, est loin de nier ou de mettre d'une manière quelconque en doute la fin du monde par le feu et la résurrection des morts après cette catastrophe finale. Mais il interprète à sa manière ces deux points de la tradition ecclésiastique, et ils lui paraissent si conformes à la raison, lorsqu'on sait les comprendre, qu'il retrouve l'un dans la doctrine des stoïciens sur la conflagration du monde, et l'explication de l'autre dans leur théorie des *σπερματικοὶ λόγοι* (ou des raisons séminales et génératrices des choses). Nous examinerons plus loin le premier de ces rapprochements : aussi bien tout ce qu'Origène conserve de l'*ἐκπύρωσις* stoïcienne suppose la possibilité de la résurrection : c'est donc par son explication plus ou moins philosophique de la résurrection que nous devons commencer.

N'y a-t-il, dans le corps, que ces molécules toujours en mouvement, et qu'Origène, après Héraclite, compare à un fleuve sur lequel on ne s'embarque pas deux fois? « Bien que la matière première de nos corps ne reste pas deux jours la même, dit-il, Pierre et Paul, par exemple, n'en conservent pas moins leur identité, non seulement au regard de l'âme dont la sub-

[1] *Ἤγνοουν δὲ ἄρα ὅτι ὁ Δημιουργὸς, πάντα ποιῶν πρὸς τὸ χρήσιμον, ὅπου μὲν γένεσίς ἐστι καὶ φθορὰ, πεποίηκεν ἀναγκαίως τὰς τοιαυτὰς σχέσεις. . . γενέσεως δὲ ἔργον ἦν καὶ πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ μήτηρ καὶ θυγάτηρ.* (*In Matth.*, XVII, ch. XXXIII.)

[2] *. . . Ἐν τῇ μακαρίοτητι. . ., δῆλον ὅτι ὧν ἐνταῦθα διὰ γένεσιν χρεία ἦν, ταῦτα οὐκ ἔσται ἐκεῖ· οὐδὲν γὰρ παρέλκον ὁ Θεὸς ποιεῖ, οὐδὲ μάτην τι παρ' αὐτῷ γίνεται.* (*In Matth.*, XVII, XXXIII.)

stance ne s'écoule point et qui ne reçoit rien du dehors, mais aussi relativement au corps, dont la forme caractéristique (τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον) subsiste dans le flux perpétuel auquel la nature l'a soumis. C'est par ce type toujours le même que le corps de Pierre et celui de Paul manifestent leur propriété distinctive : ce qui fait que nous gardons, depuis l'enfance, certaines cicatrices ou d'autres marques particulières, comme les lentilles. Si donc il y a une forme spécifique propre à Pierre ou à Paul, c'est cette forme spécifique qui enveloppera de nouveau l'âme à la résurrection, mais changée en mieux, et non pas absolument la matière qui en était le *substratum* dans sa première vie. Dès qu'ici-bas la forme demeure jusqu'à la fin, au milieu des modifications que nos traits distinctifs peuvent éprouver, on doit penser aussi que le corps futur aura la forme du corps actuel, malgré le merveilleux changement qui se sera opéré en lui. Car c'est une nécessité que l'âme, attachée à des liens corporels, ait un corps conforme aux lieux qu'elle habite. Et si, changés en poissons, nous devions vivre dans la mer, il serait nécessaire que nous prissions une conformation physique différente de celle que nous avons et analogue à celle des poissons [1]; par la même raison, ceux qui doivent entrer dans le royaume des cieux et habiter une demeure si différente de celle-ci doivent avoir des corps spirituels, non que la première forme soit anéantie, mais parce qu'elle est changée en quelque chose de plus glorieux. Ainsi la forme de Jésus, de Moïse et d'Élie resta, dans leur transfiguration, la même qu'elle était auparavant. Ne vous scandalisez donc pas si l'on dit qu'alors la substance de nos corps ne sera plus la même, puisque la raison démontre à quiconque sait réfléchir que maintenant déjà cette substance n'est pas identique à elle-même deux jours de suite [2]. »

[1] Ce principe, qu'Origène répète plus d'une fois, est en contradiction avec la proposition que « la forme qui, même ici-bas, subsiste jusqu'au bout, sera celle de notre corps futur. » Origène s'est donc mal exprimé dans cette proposition, comme toute la suite du discours le prouve.

[2] *In Psalm.* I, fol. 535 A, B.

Mais ce n'est point là encore une explication; ce n'en est que la préparation et le prélude, la permanence de la forme extérieure supposant une identité plus profonde, dont elle n'est que l'expression incomplète, et, comme l'indique le texte que je viens de citer, toute relative au milieu dans lequel habite l'âme revêtue du corps. Il faut donc, malgré quelques expressions inexactes de la citation précédente, que cette forme périsse dans la résurrection pour faire place à une autre, plus en rapport avec l'état nouveau de l'âme appelée à vivre dans un autre monde. N'est-ce pas ce qu'a voulu dire l'apôtre Paul, lorsqu'il parle du grain de blé qui, jeté en terre, pourrit et meurt pour renaître sous la forme de l'épi? Adoptant cette comparaison dans toutes ses parties et conduit, à ce qu'il semble, moins par la logique que par des analogies toutes verbales (*σπείρω, σπέρμα, σπερματικός*), Origène ne croit pouvoir trouver l'explication de la résurrection du corps que dans la théorie stoïcienne des *σπερματικοὶ λόγοι*. « Dans toute semence, lui fait dire saint Jérôme, il y a un principe inséré par le Créateur, qui contient toutes les matières futures sous une moelle primitive [1]. Certes on ne voit pas encore dans la graine d'un arbre tout l'arbre avec sa grandeur future, avec son tronc, ses branches, ses feuilles et ses fleurs: et cependant tout cela est déjà renfermé dans la *raison séminale* que les Grecs appellent *σπερματισμός*. Voyez le grain de froment : il a en soi une moelle ou une petite veine (*est intrinsecus vel medulla, vel venula*) qui, une fois dissoute (par la putréfaction), attire à elle les matières voisines et s'épanouit en feuilles et en épi. Autre chose est ce qui meurt, autre chose ce

[1] « Est, inquit, singulis seminibus ratio quædam a Deo artifice insita, quæ futuras materias in medullæ principiis tenet. » Les expressions *tenet futuras materias in medullæ principiis* sont assez peu nettes. Le principe de vie (*σπερματικὸς λόγος*) ne contient pas en soi les matières futures qui entreront dans le corps de l'arbre ou de l'animal, mais la force de se les assimiler. On ne sait au juste ce que Jérôme entend par *medullæ principia*. Cette bizarre expression donne à supposer qu'Origène comparait le *λόγος σπερματικὸς* à l'*εὐτεριώνη* (cœur ou moelle de l'arbre), comme nous le verrons plus bas dans la citation de Jérôme, et qu'il attribuait à cette *εὐτεριώνη* la force de s'assimiler les matières nécessaires à la nourriture du végétal ou de l'animal.

qui ressuscite. Car ni les racines, ni la tige, ni les feuilles, ni les barbes, ni la paille n'ont été dissoutes dans le grain de blé (où elles n'existaient pas encore). Ainsi reste-t-il au fond du corps humain certains principes de résurrection, comme une moelle intime (*ἐυτεριώνη*)[1] qui, échauffée et nourrie dans le sein de la terre, est comme une pépinière des morts (*id ut seminarium mortuorum sinu terræ confovetur*). Lorsque le jour du jugement sera venu, que la terre tremblera au son de la dernière trompette, à la voix de l'archange toutes ces semences se mettront instantanément en mouvement pour faire germer les morts, sans reproduire les mêmes chairs dans les mêmes formes où elles parurent auparavant[2]. » Jérôme, qui paraît résumer plusieurs passages d'Origène[3] plutôt que faire des citations textuelles, ne conclut pas cependant, et l'on n'aperçoit que très obscurément dans son discours si ce *λόγος σπερματικός* (qu'il traduit par *ratio seminis*) est un principe immortel de vie; or c'est là le principal, ce sans quoi le discours d'Origène n'est qu'un bavardage assez peu intelligible. Mais cette conclusion nous la trouvons très nettement exprimée dans ces paroles du livre des *Principes* : « Nos corps tombent dans la terre comme le grain de blé; mais ils ont en eux la *raison* destinée à maintenir en un seul tout la substance corporelle[4] : et quoique nous soyons morts, corrompus et dispersés, cependant, à la parole de Dieu, cette raison, qui subsiste toujours intacte dans le corps, le redressera du sein de la terre pour le rétablir et le réparer, comme la vertu intrinsèque du grain de blé survit à sa corrup-

(1) Le mot *ἐυτεριώνη*, comme le mot *σπερματισμός*, est conservé dans la traduction de Jérôme.

(2) Lettre à Pammachius.

(3) Il renvoie en effet au quatrième livre du traité d'Origène sur la résurrection, à son exposition du premier psaume, et aux *Stromates*.

(4) Et non la *raison substantielle*, comme je le lis dans une traduction de ce passage. Je ne sais si la formule *raison* (ou *forme*) *substantielle* était inventée à l'époque d'Origène; je ne le crois pas. Le texte ou plutôt la traduction de Rufin porte : « Inest ea ratio quæ continet substantiam corporalem », qui nous ramène immédiatement à cette formule toute stoïcienne : *ὁ λόγος ὃς συνέχει τὴν σωματικὴν οὐσίαν*.

tion et à sa mort, pour lui refaire un corps dans la tige surmontée de l'épi[1]. » Et plus expressément encore dans le traité *Contre Celse :* « Nous ne disons pas que le corps tombé en dissolution revient à sa nature primitive, pas plus que le grain de blé, une fois corrompu, ne redevient un grain de blé; mais, de même que du grain de blé il surgit un épi, de même il faut supposer dans le corps une certaine raison, un certain principe qui ne se corrompt jamais et qui fait que le corps ressuscitera incorruptible[2]. »

Origène, par cette application de la théorie des raisons séminales ou génératrices, voulait échapper à une double difficulté, à un double excès : à la grossièreté de ceux qui, entendant trop littéralement la tradition, ne s'élevaient pas au-dessus des conceptions des Sadducéens et des Samaritains, et qu'il traitait de gens simples, d'amateurs de la chair (φιλόσαρκας)[3]; et, d'un autre côté, à l'idéalisme hérétique de Valentin, d'Apelle et de Marcion[4], qui, n'admettant que l'immortalité de l'âme, rejetaient absolument la résurrection de la chair ou du corps. « L'une et l'autre opinion, disait-il, lui déplaisait; il fuyait également, suivant un mot de Jérôme, et les chairs des nôtres et les fantômes des hérétiques; parce que les uns et les autres étaient exclusifs et excessifs dans leur opinion; les uns, voulant redevenir ce qu'ils avaient été; les autres, rejetant absolument la résurrection des morts[5]. »

Or, en admettant que la théorie stoïcienne fût vraie en prin-

[1] *Des Principes*, II, ch. x, § 3.

« Λόγος τις ἔγκειται τῷ σώματι ἀφ' οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ. (*Contre Celse*, V, XIX.)

[3] Mot grec conservé par saint Jérôme.

[4] A ces noms saint Jérôme ajoute par inadvertance celui de Manès, qui ne parut guère qu'un siècle après Origène. C'est un des indices entre autres que saint Jérôme résume plus qu'il ne traduit, et ajoute souvent du sien, dans sa lettre à Pammachius.

[5] « Sibi utramque displicere sententiam; fugere se et nostrorum carnes et hæreticorum phantasmata, quia utraque pars in contrarium nimia sit, aliis idem volentibus se esse quod fuerunt, aliis resurrectionem corporum omnino denegantibus. » (Lettre à Pammachius.)

cipe, et que les σπερματικοὶ λόγοι (ce qu'ajoutait Origène) ne fussent pas les principes de vie de telle espèce de corps déterminé, mais d'un corps en général [1], Origène paraissait victorieusement répondre à la première difficulté. Il fallait, d'un côté, que ce corps fût bien le nôtre, sinon quant à la matière, du moins quant à son principe d'individuation et d'existence; et, d'un autre côté, qu'il pût se transformer dans ses qualités génériques, de manière à pouvoir devenir ce corps spirituel dont parle l'Apôtre, capable de voir Dieu, tandis que la chair est indigne de cette vision. Or la préoccupation constante d'Origène a été de volatiliser le corps humain jusqu'à ce qu'il devînt cette substance éthérée, céleste, spirituelle, qui pût égaler la pureté du corps des anges et entrer dans le royaume de Dieu. Il pouvait donc s'écrier, d'après saint Jérôme : « Aujourd'hui nous voyons avec les yeux, entendons avec les oreilles, agissons avec les mains, marchons avec les pieds; dans ce corps spirituel (qui nous sera donné à la résurrection) nous verrons, entendrons, agirons, marcherons par tout notre être [2]; et Dieu « transfigurera notre corps de bassesse pour le rendre conforme au corps de sa gloire. » Quand l'Apôtre dit : μετασχηματίσει (*transfigurabit*), il exclut la diversité de ces membres dont nous nous servons aujourd'hui. Il nous est donc promis un autre corps, au moins quant à sa forme et à ses qualités, corps spirituel et éthéré, « qui ne tombe pas sous le toucher, qui n'est pas visible par les yeux, qui n'est point soumis à la pesanteur, et qui changera selon la

[1] Je dis qu'Origène devait ajouter cela à la théorie stoïcienne. Le λόγος σπερματικός, en tant que λόγος, répondait à l'ἰδέα platonicienne, et, en tant que σπερματικός, devait être quelque chose d'analogue à l'âme des péripatéticiens : « forme d'un corps ayant la vie en puissance ». Or, à ce double point de vue, le *logos spermaticos* devait être le principe de vie de tel corps, et non d'un corps qui pouvait être successivement corps humain, corps angélique ou ultra-angélique. Le *logos spermaticos* d'un Dieu ne pouvait pas plus être celui d'un homme pour les stoïciens, que le *logos spermaticos* d'un homme, celui d'un animal. Origène n'a retenu des stoïciens que ce dernier point.

[2] « Nunc oculis videmus, auribus audimus, manibus agimus, pedibus ambulamus; in illo autem spirituali corpore toti videbimus, toti audiemus, toti operabimur, toti ambulabimus. » (*Epist. ad Pammachium.*)

variété des lieux où il doit habiter[1]. » A ceux qui lui objectaient que nous devons ressusciter avec le corps que nous avons ici-bas et que celui qu'il imaginait n'est point notre corps, il répondait avec mépris : « Si nous devons avoir les mêmes chairs, les mêmes corps qu'ici-bas, il faudra donc qu'il y ait des hommes et des femmes, qu'il y ait des mariages, que, derechef, les hommes aient le sourcil hérissé, une longue barbe, et les femmes, des joues bien polies et des poitrines étroites, et pour concevoir et enfanter, un large bassin. On verra donc ressusciter et des enfants en bas âge et des vieillards décrépits, les uns nourris à la mamelle, les autres s'appuyant sur un bâton[2]. » Notre corps, à votre avis, est donc cet amas de matière qui n'a cessé de passer, comme un flot étranger, à travers notre véritable être corporel et de se renouveler durant cette vie : tant il ne faisait point partie intégrante de nous-mêmes! Le *λόγος σπερματικός*, au contraire, c'est nous, ou du moins quelque chose d'inhérent à notre essence, puisque nous ne pouvons jamais exister sans quelque corps. Et ce qui devait confirmer Origène dans cette hypothèse, c'est qu'elle était conforme à toute sa cosmologie. Si le corps inhérent à l'esprit, qui constitue notre individualité (Origène considère en effet tout esprit créé comme un individu toujours le même sous la multiplicité des formes qu'il peut revêtir), a pu devenir cette chair que nous sommes actuellement après avoir été un corps subtil et éthéré, pourquoi ne pourrait-il pas repasser de cette forme charnelle à une forme plus pure, sans cesser d'être ce qu'il est essentiellement? Il y avait pourtant là une grave illusion. Oui, sans doute, en se mettant au point de vue d'Origène, le corps, quel qu'il soit, que

[1] « Aliud nobis spirituale et æthereum promittitur, quod nec tactui subjacet, nec oculis cernitur, nec pondere prægravatur, et pro locorum in quibus futurum est varietate mutabitur. » (Saint Jérôme, lettre à Pammachius.)

[2] « Alioquin si eædem carnes erunt et corpora quæ fuerunt, rursum mares et feminæ, rursum nuptiæ; viris hirsutum supercilium, barba prolixa; mulieribus leves genæ et angusta pectora; ad concipiendos et pariendos fœtus venter et femora dilatanda sunt. Resurgent etiam infantuli; resurgent et senes; illi nutriendi, hi baculis sustentandi. » (Saint Jérôme, lettre à Pammachius.)

nous revêtons, malgré les modifications qu'il subit dans ses qualités et ses formes adventices et transitoires, est toujours notre propre corps, puisqu'il n'est qu'une évolution du corps inséparablement uni à notre nature spirituelle, lequel, par une force particulière, appelée *σπερματικὸς λόγος* ou de tout autre nom, « attire à lui la matière à sa portée, la pénètre tout entière et, s'emparant de sa forme pour la changer, communique les énergies qu'il possède à ce qui était auparavant eau, terre, air et feu, et surmonte les qualités de ces éléments pour les transformer dans celle dont il est lui-même l'ouvrier[1]. » Oui, Origène pouvait de plus se croire séparé par un abîme des gnostiques, puisqu'il ne concevait pas d'esprit absolument dégagé de la matière, si ce n'est Dieu, tandis que ces hérétiques admettaient qu'après cette vie les âmes peuvent subsister et continuer à vivre sans corps.

Mais, s'il ne niait pas comme eux la résurrection, il la supprimait de fait, sans le vouloir et sans le savoir. Il est vrai qu'il ne dit nulle part que ce *σπερματικὸς λόγος*, germe incorruptible du corps dont il sera le *δημιουργός* lors de la résurrection, est inséparablement attaché à cette portion de la matière, elle-même inséparablement attachée à toute âme ou à tout esprit. Mais il devait le dire : autrement, on ne conçoit pas ce que ce principe viendrait faire dans son anthropologie. Nous venons de voir qu'il n'est pas la chair, puisqu'il la domine et l'organise, puisqu'il l'a précédée et qu'il lui survit. Il est encore moins l'esprit qui, en tant qu'esprit, lui est antérieur et supérieur. Il pourrait être l'âme, si l'âme n'était que la force vitale déposée dans le sang. Mais nous savons que, lorsque Origène veut préciser ce qu'il entend par l'âme, principe intermédiaire entre l'esprit pur et la chair, il en fait simplement un esprit dégradé, qui ne sera plus qu'esprit lorsqu'il se sera relevé. Donc le *σπερματικὸς*

[1] *Δραξάμενος τῆς παρακειμένης ὕλης καὶ δι' ὅλης αὐτῆς χωρήσας, περιδραξάμενος αὐτῆς τοῦ αὐτοῦ εἴδους, ὧν ἔχει δυνάμεων ἐπιτίθησι τῇ ποτε γῇ καὶ ὕδατι, καὶ ἀέρι καὶ πυρὶ, νικήσας τὰς ἐκείνων ποιότητας μεταβάλλει ἐπὶ ταύτην ἧς ἐστιν αὐτὸς δημιουργός.* (*In Psalm.* I, p. 536, B, C.)

λόγος, à moins de rester en l'air, doit nécessairement être cette partie matérielle attachée nécessairement à l'esprit et qui peut se développer, ou en corps opaque et grossier, ou en corps subtil et éthéré, par une sorte de condensation ou de raréfaction; et s'il n'est pas cet élément corporel, limite des esprits créés, il doit en être la partie essentielle ou cette force interne qui organise « la tente du corps », selon les habitations où l'esprit est appelé à séjourner. Mais alors cette raison séminale suivrait l'esprit dont elle serait inséparable, au lieu de demeurer toujours vivante dans le corps tombé en dissolution, comme le germe est dans le grain de blé qu'on jette et qui pourrit dans la terre.

La résurrection n'offrirait plus, il est vrai, de difficulté dans l'hypothèse admise par Origène. Mais aussi elle ne serait plus la résurrection. Au lieu d'un fait miraculeux, supérieur, sinon contraire, aux forces de la nature, elle ne serait qu'un fait rentrant dans le domaine ordinaire de la physiologie. Origène paraît avoir lui-même aperçu cette conséquence, qui renversait toute son explication. « Samuel, disait-il dans son *De Resurrectione* cité par Methodius, Samuel, qui, comme cela est évident, apparut sous une forme visible (ὁρατὸς ὤν), montre par cela même qu'il était alors revêtu d'un corps, surtout lorsqu'il ne manque pas de preuves certaines qui nous forcent de déclarer que l'âme est incorporelle [1]. Ajoutez que le riche qui est puni dans l'enfer, et Lazare qui est dit se reposant dans le sein d'Abraham, et cela avant la venue du Sauveur et la consommation du siècle, par conséquent avant la résurrection, prouvent que l'âme, dès maintenant, fait usage d'un corps après la sortie de cette vie [2]. » Que si l'âme immortelle est, dès maintenant, unie à un corps après la fin de cette vie (et cela est parfaite-

[1] Il est évident que Samuel, apparaissant d'un manière visible, était revêtu d'un corps, puisque l'âme, étant incorporelle, est, par cela même, invisible. C'est ce que veut dire cette proposition : μάλιστα ἐάν, etc., qui pourrait paraître inutile.

[2] Διδάσκουσιν ὅτι καὶ νῦν τῇ ἀπαλλαγῇ σώματι χρῆται ἡ ψυχή. (Fragment d'Origène, *De Resurrectione*, cité par Methodius, cité lui-même par Photius, *Codex*, 234.)

ment conséquent à tous les principes d'Origène), le σπερματικὸς λόγος agit dès maintenant et, par conséquent, la résurrection à la fin du monde peut paraître inutile. On ne comprendrait pas qu'Origène ne se fût pas arrêté à cette pensée, si l'on ne savait que l'esprit de système est merveilleux pour vous boucher les yeux, et si l'on ne se disait de plus que les spéculations du théologien alexandrin sont formées de pièces et de morceaux, plutôt que conçues d'un seul jet.

Il faut en dire autant de la fin du monde par le feu, ramenée, quant au principe du moins, à l'ἐκπύρωσις stoïcienne. Dieu ou le feu primordial, dans la doctrine de Zénon et de ses disciples, agit selon une loi de diastole et de systole, d'expansion et de concentration. Lorsqu'il a produit par un mouvement d'expansion tous les êtres qui doivent avoir une existence purement phénoménale, il se fait nécessairement en lui un mouvement contraire, par lequel tous les êtres rentrent dans leur principe, toutes les raisons séminales dans la raison suprême. Mais cette concentration est suivie d'une expansion nouvelle, et ainsi indéfiniment, les mondes succédant aux mondes, ou plutôt le monde s'absorbant en Dieu pour en sortir de nouveau, mais toujours le même.

Origène n'admet point les conséquences, mais c'est le principe même qu'il n'aurait pas dû recevoir. Il n'y a qu'un rapport superficiel et tout verbal entre cette théorie naturaliste et panthéistique des stoïciens et la tradition chrétienne de la fin du monde par le feu, qui sera suivie, une fois pour toutes, du renouvellement de toutes choses. Origène savait pourtant bien, comme il le dit dans son traité *Contre Celse*, qu'il ne s'agit point, dans la tradition hébraïque et chrétienne, de déluges et de feux périodiques, non plus que de destructions et de renouvellements périodiques du monde, mais d'un seul déluge envoyé pour punir la méchanceté des hommes, d'une seule conflagration, qui doit mettre fin à ce monde-ci, quand l'heure sera venue, d'un seul renouvellement, qui doit fixer à jamais le sort des bons et des méchants, et que tout cela dépend non d'une

nécessité physique, mais de la volonté de Dieu, exerçant sa justice ou sa bonté sur les hommes.

Quoi qu'il en soit de ces explications malencontreuses tant de la fin du monde que de la résurrection et du renouvellement des choses, Origène admet, au lieu d'un monde périssant pour renaître et renaissant pour périr sans fin ni cesse, une série infinie de siècles ou de mondes qui se succèdent les uns aux autres, et qui diffèrent entre eux, en raison de la valeur morale des créatures qui doivent les habiter. Il est pourtant moins éloigné, à certains égards, des stoïciens qu'il ne croit. Car, lorsqu'on s'en tient aux natures principales, c'est-à-dire aux êtres véritables ou aux esprits, comme leur nombre est déterminé dès le commencement de la création, il est évident que ce sera toujours Socrate, comme disaient les stoïciens, que ce sera toujours Melitus, Anytus, Phalaris, etc., qui reparaîtront dans un monde comme dans l'autre; et, s'il en est ainsi, on pourra considérer, ou plutôt Origène aurait dû considérer, s'il eût été conséquent, cette infinité de mondes qui se succèdent comme un monde unique, passant par des phases et des révolutions infinies. Mais là cessent les ressemblances. Ce qui se dégage en effet de la doctrine stoïcienne telle qu'Origène la fait connaître, c'est l'éternelle uniformité des choses; ce qui se dégage, au contraire, de celle d'Origène, c'est le progrès infini, du moins à partir de la Rédemption. Non, Socrate ne renaît pas pour vivre la même vie avec le même corps qu'autrefois. Lorsque les stoïciens disent qu'il naîtra de nouveau dans Athènes de Sophronisque et de Phénarète[1], qu'il sera pauvrement élevé, qu'il

Je ne sais si le grand ennemi de la lettre n'a pas ici pris le stoïcisme trop à la lettre. Zénon ou le stoïcien quel qu'il soit, que suit Origène, n'a pas voulu dire sans doute que ce sera toujours et la même scène et les mêmes personnages, mais une scène analogue remplie par des acteurs analogues, donc qu'il y aura des philosophes pauvres, condamnés, qu'il y aura des victimes et des bourreaux, etc. (*Contre Celse*, V, xx, doctrine stoïque; V, xxi, doctrine néoplatonicienne.) Certains platoniciens, qu'Origène ne nomme pas, identifiant la grande année à une période du monde des stoïciens, répétaient non seulement que tous les astres seront alors dans la même position relative qu'au début de ce cycle, mais qu'on verra les mêmes personnages et les mêmes scènes.

philosophera de la même manière, qu'il sera accusé par Anytus et Melitus, et condamné par l'Aréopage à boire la ciguë, ils ne débitent que des sottises, que certains platoniciens et pythagoriciens auraient dû leur laisser. Pour les stoïciens, ce sont toujours les mêmes personnages avec les mêmes masques, qui montent sur la même scène, à chaque grande période cosmique, pour reprendre éternellement le même drame. Pour Origène, si les acteurs sont les mêmes, la scène varie, les masques changent et le drame s'avance à travers des péripéties diverses, mais par un progrès continu, vers le dénouement fixé d'avance par Dieu.

Nous renaîtrons donc, il est vrai, dans un autre monde avec le même corps, non que nous reprenions notre chair et nos membres actuels, mais le corps que nous recevrons sera organisé et animé par la même raison génératrice qui avait organisé et animé celui-ci[1]. « Et ainsi cette raison génératrice, par l'ordre de Dieu, rétablira pour ceux qui auront mérité l'héritage du royaume céleste, à la place d'un corps terrestre et animal, un corps spirituel qui pourra habiter dans les cieux; à ceux qui seront d'un moindre mérite sera donné un corps plus ou moins glorieux, en raison des mérites de la vie et de l'âme de chacun : de telle sorte que ceux qui doivent être destinés au supplice et au feu éternel ressuscitent dans un corps incorruptible, que les supplices ne puissent dissoudre ni détruire[2]. » Ce feu, dont parlent les stoïciens sans en comprendre la nature, est un feu purifiant (καθάρσιον). Au lieu de détruire le monde, même avec les âmes, comme le disent ces philosophes, il le transforme après en avoir effacé les souillures, pour préparer aux âmes des justes une demeure plus sainte, et à celles des méchants un lieu de châtiments et d'épreuves où ils se purifient à leur tour. C'est ce qu'avaient soupçonné certains sages de la Grèce, qui avaient peut-être dérobé cette croyance aux Hébreux. Ils pensaient que le feu est appliqué au monde pour le purifier, sans doute en

[1] *Contre Celse*, V, XVIII, XIX.
[2] *Des Principes*, II, ch. X, § 3.

servant à la fois de châtiment et de remède à ceux qui en ont besoin (τῆς διὰ τοῦ πυρὸς δικῆς καὶ ἰατρείας) : « feu qui brûlera, ajoute Origène, mais sans consumer, ceux qui n'ont pas en eux de matière qui doive être consumée, mais qui brûlera et consumera à la fois ceux qui, pour ainsi dire, dans l'édifice de leurs actions, de leurs paroles et de leurs pensées, ont employé le bois, le foin et la paille[1]. »

Déjà nous pressentons sous ces paroles énigmatiques la vraie pensée d'Origène, qu'il juge prudent de cacher, mais qu'il ne peut s'empêcher de laisser échapper sans cesse : « Ce qu'on pourrait dire de la géhenne et des feux éternels, il ne croit pas à propos de le révéler à tout le monde... car, pour le plus grand nombre des hommes, il leur suffit de savoir que les pécheurs sont punis. Inutile de s'expliquer davantage, parce qu'il y a des gens que même la crainte du feu éternel retient à peine de se livrer tout entiers au vice et aux maux qui en résultent[2]. » Origène n'était pas homme à reculer pour un simple motif de prudence, quoiqu'il se fût certainement soumis, s'il y avait eu une tradition assez précise pour enchaîner l'essor de sa pensée. Même dans cet écrit contre Celse, s'adressant à un public plus étendu qu'un traité de théologie ou qu'un livre d'exégèse, et qui, sans doute, visait les gentils autant que les fidèles, nous lisons ces mots, qui sont la négation de la damnation éternelle : « Si Dieu est un feu consumant, qu'est-ce qui doit être consumé par lui? Nous disons que c'est la malice et tout ce qui en part, ce qui est appelé figurément par l'Écriture *bois, foin* et *paille*. Le méchant est dit édifier du bois, du foin et de la paille sur le fond rationnel de l'âme, qui est posé d'abord... Dieu donc s'avance comme un feu pour fondre (et purifier) la nature raisonnable remplie du plomb de la méchanceté et d'autres matières impures, dont l'or en quelque sorte ou l'argent de l'âme est altéré. C'est ainsi qu'il est dit encore que des feux sortent de devant la face de l'Éternel pour détruire et faire disparaître le vice mêlé à toute

[1] *Contre Celse*, V, xv.
[2] *Contre Celse*, VI, xxvi.

l'âme[1]. » Origène ne parle pas autrement dans le *Commentaire sur saint Matthieu* : « Il faudra que la moisson soit faite à cette fin des choses, afin que les anges de Dieu, prédestinés à cet office, recueillent les dogmes pervers qui sont adhérents à l'âme, et qu'ils les livrent au feu pour être consumés. Et ainsi les anges et les ministres du Verbe recueilleront dans le royaume du Christ tous les scandales imprimés dans les âmes et toutes les pensées qui engendrent l'iniquité, et ils les jetteront dans la fournaise ardente pour les détruire. Alors pleureront ceux qui sentiront, pour la première fois, qu'enveloppés dans le sommeil, ils ont reçu en eux les semences du mal; ils s'irriteront contre eux-mêmes et l'on entendra un pleur et un grincement de dents[2], » grincement de dents et pleur de repentir, non de rage et de blasphème. Car nous lisons dans un autre passage du même commentaire : « Il sera jeté pieds et poings liés, non seulement hors de la salle du festin nuptial, mais encore dans les ténèbres extérieures, où ne perce jamais aucune lumière, afin qu'après être resté dans cette nuit profonde, ayant soif du jour (*διψήσας τοῦ φωτός*), il pleure et crie à Dieu, qui peut lui bien faire et le délivrer (de ces ténèbres)[3]. »

La conclusion de ces textes et de beaucoup d'autres semblables est très simple : c'est qu'Origène, persuadé que la récompense des justes est et doit être disproportionnée et infiniment supérieure à leurs mérites, parce qu'elle est avant tout, bien que méritée à certains égards, une pure grâce de la bonté divine, n'a jamais pu concevoir la damnation éternelle, c'est-à-dire une peine disproportionnée d'une disproportion infinie avec la culpabilité des créatures; et que, par conséquent, les descriptions évangéliques de la fin du monde par le feu, du jugement dernier, des flammes éternelles, n'ont jamais été pour lui que

(1) *Contre Celse*, IV, XIII.

(2) *In Matth.*, X, XX.

(3) . . . Ἵνα, διψήσας φωτὸς μετὰ τὸ γεγονέναι ἐν σκότῳ τῷ ἐξωτέρῳ, κλαύσῃ πρὸς τὸν δυνάμενον αὐτὸν εὐεργετῆσαι κἀκεῖθεν ῥύσασθαι Θεόν. (*In Matth.*, XVII, XXIV.)

des représentations sensibles, propres à frapper fortement l'esprit des foules. Car elles aussi, elles doivent être mises sur la voie du salut par l'imagination et par la terreur, puisqu'elles ne peuvent l'être par la connaissance vraie, parce que la Bonne Nouvelle ne se propose pas moins le salut des ignorants que des savants dans la science du Verbe[1]. Il implique que Dieu ne puisse vouloir le mal des créatures, si ce n'est pour leur propre avantage; car il est le Bien, la Bonté par excellence, et, par suite, ses volontés secondaires, comme sa volonté primordiale, ne peuvent aller qu'au bien de l'être puni, c'est-à-dire qu'à sa correction, à son éducation et à son salut final. « Jésus-Christ, écrit ingénieusement Origène, dit : « Venez à moi, les bénis de « mon Père; » mais lorsqu'il prononce la condamnation des coupables, il se contente de dire : « Allez au feu éternel, vous « les maudits, » sans ajouter : « de mon Père ». Car le Père ne peut maudire, et ce n'est pas lui qui condamne, c'est le coupable qui, par ses actes, se condamne lui-même[2]. » Mais à quoi se condamne-t-il? Nous avons déjà rencontré l'expression de feu purifiant, lorsqu'il s'agit de la conflagration générale par laquelle périt ce monde : ce feu purifiant devient maintenant celui de l'enfer. Est-ce un feu sensible, matériel, un feu qui brûle éternellement sans consumer les corps misérables qu'il dévore?

Après avoir expliqué que les réprouvés ressusciteront, eux aussi, et recevront un corps incorruptible, qui ne pourra plus être dissous même par les supplices, Origène ajoute, pour ne laisser aucun doute sur l'espèce et la nature des supplices qu'il entend : « Chaque pécheur s'allume son propre feu, et nos vices en sont la matière et l'aliment. De même qu'une fièvre pro-

[1] *Καὶ τάχα ὥσπερ τοῖς παισὶν ἁρμόζει τινὰ λέγεσθαι κατάλληλα τῇ νηπιότητι αὐτῶν πρὸς τὸ, ὡς παῖδας κομιδῇ νηπίους, ἐπιστρέφειν αὐτοὺς ἐπὶ τὸ βέλτιον· οὕτως οἷς ὠνόμασεν ὁ Λόγος μωροῖς τοῦ κόσμου καὶ ἀγεννέσι καὶ ἐξουδενωμένοις, ἡ προχειρος ἁρμόζει περὶ τῶν κολάσεων ἐκδοχὴ, οὐ χωροῦσιν ἄλλην ἢ τὴν διὰ φόβου καὶ φαντασίας τῶν κολάσεων ἐπιστροφὴν καὶ τῶν πολλῶν κακῶν ἀποχήν.* (*Contre Celse*, V, XVI.)

[2] *In Matth. Comm. series*, fol. 889 B.

longée, entretenue sans cesse par l'intempérance, finit par embraser tout le corps et en faire un foyer d'inflammation; ainsi en est-il de l'âme qui accumule les actions mauvaises et réunit en elle à la longue un amas de péchés. A l'heure marquée, toute cette masse de vice fermente, s'échauffe, bouillonne, et l'âme, en proie à une flamme qu'elle a caressée sa vie durant, subit la plus cruelle torture. Un pareil effet n'est pas difficile à comprendre. Ne disons-nous pas de certaines âmes qu'elles sont dévorées déjà sur cette terre du feu de la colère, de l'envie, de la jalousie et d'autres passions? Ces maux acquièrent parfois une telle intensité qu'on a vu des hommes préférer la mort au prolongement de leurs souffrances. Que sera-ce, lorsque le poison mortel, dont l'âme aurait pu se débarrasser pendant la vie présente, allumera en elle un feu inextinguible? Alors par un effet de la puissance divine, le pécheur aura la conscience pleine et entière de toutes ses œuvres; il les lira en traits de feu dans son intelligence, et ce passé, toujours présent à ses yeux, lui fera sentir à jamais les douleurs toujours poignantes du remords.

A ce genre de supplices viendra s'en ajouter un autre : lorsqu'on nous arrache un membre, nous éprouvons de vives souffrances; mais l'âme, séparée de Dieu, à qui elle aurait dû être unie, souffrira bien davantage de ce déchirement. Tiraillée en mille sens divers, elle sera comme divisée d'avec elle-même; et, en place de l'unité harmonique à laquelle Dieu la destinait, elle offrira le spectacle du désordre et de la confusion [1]. » Ajoutez-y ces ténèbres extérieures dont parle l'Évangile, c'est-à-dire la privation de toute lumière céleste et l'obscurcissement d'une intelligence créée pour contempler Dieu face à face, et vous aurez une idée exacte du sort des réprouvés.

Pamphile cite en vain, pour prouver la parfaite orthodoxie d'Origène au sujet des supplices de l'enfer, ce passage du *Commentaire sur les Proverbes* : « Toutes ces inventions des hérétiques

[1] *Des Principes*, II, ch. x, § 4 et 5.

(transmigration des âmes et le reste) sont superflues. Il est manifeste que le Seigneur assigne aux péchés du genre humain les mêmes châtiments qu'à ceux des démons, en disant : « Allez au « feu éternel, préparé pour le diable et pour ses anges. » Par cette sentence, il montre que la même espèce de peines attend les hommes pécheurs, le diable et ses anges, bien qu'une même peine admette divers degrés d'intensité. Le supplice de l'un est plus douloureux et plus terrible en raison de la grandeur de ses péchés, tandis que des fautes moins graves permettent à d'autres d'être traités avec plus d'indulgence[1]. » Cela prouve simplement la gravité proportionnelle de ces peines, sans en indiquer la nature. Il en est de même de ce texte qu'on lit au huitième chapitre de la même *Apologie* : « Si déjà, dans la vie présente, il y a des souffrances intolérables, que faut-il penser de la vie future, où l'âme ne sera plus enveloppée d'un vêtement grossier, mais où le corps, devenu spirituel par la résurrection, sentira d'autant mieux l'aiguillon de la douleur qu'il sera lui-même plus subtil? Autant il y a de différence pour un corps à être flagellé tout nu ou recouvert d'un vêtement, autant les peines que nous subissons maintenant sont inférieures à celles d'une âme qui a changé son épaisse enveloppe pour un organisme plus fin et plus délicat[2]. » Cela veut dire que l'âme endurera des peines intolérables, qui se répercuteront dans l'être entier et qui, par conséquent, atteindront le coupable dans son corps comme dans son âme; mais nullement que ces peines sont des douleurs physiques, produites par le feu ou par tout autre agent corporel. Elles sont avant tout, comme Origène l'explique dans les *Principes*, des peines morales, spirituelles, quoique notre philosophe, lorsqu'il distingue l'âme de l'esprit, déclare que l'esprit est en lui-même impassible. C'est, si je ne me trompe, ce feu intelligent (et intellectuel) dont parle déjà Clément, ce feu qui pénètre l'âme tout entière (πῦρ φρόνιμον διικνούμενον διὰ τῆς ψυχῆς).

[1] *Apologie d'Origène*, x.

[2] Pamphile, *Apol. d'Orig.*, ch. VIII.

Et ce feu n'est pas éternel, bien qu'Origène l'appelle inextinguible, et qu'il répète le mot du prophète : « Leur ver ne mourra point, et leur feu ne s'éteindra jamais. » Sa doctrine constante est que Dieu en punissant est le médecin des âmes. « Si, pour recouvrer la santé du corps, dit-il, nous avons besoin de remèdes âpres et violents, en raison des maladies que nous avons contractées par l'intempérance de la nourriture et de la boisson; si parfois la qualité de la maladie réclame l'emploi rigoureux du fer et du feu; et si, le mal dépassant toute mesure, il faut enfin que le feu consume les germes profonds de la maladie contractée : à plus forte raison, le médecin des âmes, Dieu, qui veut en effacer les vices invétérés et fortifiés par la multitude diverse de nos péchés et de nos crimes, doit employer des cures douloureuses de cette sorte et, de plus, appliquer le supplice du feu à ceux qui ont perdu toute santé de l'âme... Ce qui peut nous faire comprendre que cette thérapeutique que les médecins emploient pour venir au secours de nos langueurs et pour réparer la santé par des cures cruelles, Dieu l'emploie pour ceux qui sont tombés, c'est que le prophète Jérémie reçoit l'ordre de présenter aux nations la coupe de la fureur de Dieu, afin qu'elles boivent, qu'elles deviennent comme folles, qu'elles vomissent; c'est que Dieu ajoute cette menace : « Quiconque ne boira pas ne sera pas purifié. » Il suit de là que la fureur de Dieu profite à la purgation des âmes[1]. » Guérir, rendre aux âmes la santé et la force, et par là les préparer aux biens attachés au salut, pourvu qu'elles s'y prêtent par un acte libre de leur volonté, voilà le but des peines infligées par Dieu ou plutôt permises par lui, en vertu de la sage économie par laquelle la récompense est et doit être attachée à la vertu, la peine à la faute et au vice.

Les textes contraires à cette conclusion ne peuvent troubler celui qui lit attentivement Origène. Il faut juger ces textes par ses principes et non ses principes par quelques textes où il parle

[1] *Des Principes*, II, ch. x, § 6.

la langue vulgaire. Quand il écrit, dans son *Commentaire sur saint Matthieu* : « Quiconque se sépare de Jésus tombe dans le feu éternel, qui est d'un autre genre que celui dont nous faisons usage. Il n'y a pas de feu éternel parmi les hommes, ni même de feu qui dure longtemps. Car, ici-bas, tout feu s'éteint vite. Éternel au contraire est ce feu dont Isaïe parle vers la fin de sa prophétie : « Leur ver ne mourra point et leur feu ne s'éteindra « jamais; » quand il écrit, dis-je, ces paroles, en apparence si formelles, et bien d'autres qui ne le semblent pas moins, Origène contredit beaucoup moins ses principes qu'on ne le jugerait d'abord. Car il distingue le siècle ou l'éternité future, des éternités ou des siècles futurs, ou de ce que l'Écriture appelle les siècles des siècles ou les éternités des éternités. Si, dans le siècle futur, ce feu vengeur ne s'éteint jamais, il ne s'ensuit pas qu'il dure dans les siècles des siècles et encore au delà.

Je ne sais si cela satisfait aux textes qu'Origène prétend expliquer : ce n'est pas mon affaire de comparer tous les passages de l'Ancien et du Nouveau Testament dans lesquels se rencontrent les mots d'*αἰών*, d'*αἰώνιος*, d'*ἀεί*, d'*οὔποτε*, et de voir s'ils ont un sens d'une précision métaphysique ou s'ils doivent être pris dans le sens vague d'une longue durée indéterminée. Mais je sais que cela satisfait à la justice. S'il est vrai (et je ne crois pas qu'aucun philosophe ni théologien le conteste) que la béatitude éternelle soit une récompense infiniment supérieure à nos mérites, comme à ceux de toutes les créatures, et qu'en ce sens elle doive être considérée comme un don gratuit de la bonté divine, il est également vrai qu'il y a une disproportion infinie entre des peines éternelles et le crime ou le vice, si énorme qu'on le suppose : ces deux propositions sont exactement correspondantes l'une à l'autre. Si l'on admet la première, il me paraît nécessaire d'admettre la seconde. Or, si l'on comprend, étant donnée la bonté de Dieu, qu'il surpasse infiniment dans ses dons et ses grâces le mérite des créatures, il répugne au contraire qu'il les accable d'un malheur infiniment plus grand que le mal qu'elles ont pu vouloir et faire; et quelques raisonnements subtils et so-

phistiques que l'on puisse inventer, on ne prouvera jamais que cela soit conforme ni à sa bonté ni à sa justice.

Origène, sans être précisément orthodoxe ni hétérodoxe sur la question des peines éternelles, puisqu'elle n'était nullement décidée de son temps, conservait de la doctrine traditionnelle de l'autre vie tout ce qui en faisait la vertu.

On pourrait trouver étrange le rapprochement qu'il fait, et que Clément fait avant lui, de la fin du monde décrite par les évangélistes et de l'ἐκπύρωσις stoïcienne. Mais il ne laissait pas d'admettre pleinement cette fin ou cette transformation radicale des choses, dont l'attente rendait encore plus vive l'espérance de la vie future. Je ne crois pas que son application de la théorie des σπερματικοὶ λόγοι à la tradition judéo-chrétienne de la résurrection fût, au fond, beaucoup plus heureuse, quoique plus plausible, que celle de l'ἐκπύρωσις à la consommation du siècle. Mais il maintenait fermement que l'âme n'est jamais sans un corps, et que les bons seront récompensés, les méchants punis dans leur corps aussi bien que dans leur âme; et c'était là l'essentiel; car la doctrine populaire de la résurrection était beaucoup plus frappante que celle de l'immortalité de l'âme, non seulement pour les foules, mais encore pour la plupart des esprits éclairés, qui ne savaient pas se déprendre de leurs corps. Ce qu'on lui reproche encore aujourd'hui, ce qu'on paraît lui avoir reproché dès le IVe siècle[1], c'est d'avoir affaibli, sinon énervé, l'idée de la vie future comme mobile d'action, en mettant des peines temporaires à la place des peines éternelles. Un professeur d'éloquence sacrée de nos jours[2] a même été jusqu'à soutenir que, si pareille doctrine venait à se répandre, elle serait la destruction de toute morale. Cette appréciation, fondée sur de fausses vues politiques, bien plus que sur la vérité, mériterait à peine d'être examinée, si elle ne nous donnait l'occasion de revenir sur la pensée d'Origène pour la mieux mettre en lumière.

[1] Entre autres Methodius.

[2] Mgr Freppel, *Origène*, vol. II, p. 93.

Qu'exige la morale? Qu'il y ait récompense certaine pour le bien accompli, punition inévitable pour le mal commis. Qu'exige la justice? C'est que récompense et punition soient exactement proportionnées au bien et au mal, ou plutôt à la bonté ou à la perversité de l'agent. La morale, non plus que la sécurité de la vie humaine, ne saurait réclamer davantage. Quand il serait vrai que la pensée d'une peine terrible, mais limitée, ne serait pas un frein aussi puissant pour arrêter le crime que celle d'un supplice sans fin, cela ne prouverait ni la fausseté de la première supposition, ni la vérité de la seconde. Mais il ne serait pas difficile de démontrer que c'est moins l'énormité que la certitude de l'expiation qui nous arrête; que c'est l'oubli et non la modération présumée de la peine qui nous laisse en proie à la tentation présente. Mille ans, cent ans d'épreuves douloureuses, s'ils venaient à se présenter à l'esprit, lorsqu'on est sur le point de céder à l'attrait actuel, feraient reculer aussi sûrement devant le mal à commettre qu'une éternité de supplices; et l'on conviendra, si on consulte l'expérience, que cette éternité échappe aussi facilement à notre fragile pensée qu'une expiation limitée.

Aucun Père de l'Église n'a plus insisté qu'Origène sur la nécessité de l'expiation, non seulement en vue du bien du coupable, mais encore dans l'intérêt de l'ordre et de la raison, qui veut que le bien et le bonheur, le mal et le malheur soient en raison l'un de l'autre. Nul n'a moins donné dans une fausse philanthropie, chose d'ailleurs assez peu connue des anciens. S'il reproche à certains fidèles, qu'il range parmi les simples [1], de se faire du Créateur une idée qui serait un outrage même pour le plus injuste et le plus cruel des hommes [2], il n'est aucunement disposé à transformer l'Être bon par excellence en un être faible et débonnaire; car, à ses yeux, la justice fait partie

[1] Ἀκεραιότεροι, «innocents», dans le sens de simples d'esprit. Origène emploie habituellement ἁπλούστεροι.

[2] Τοιαῦτα δὲ ὑπολαμβάνονται περὶ αὐτοῦ (τοῦ Δημιουργοῦ) ὁποῖα οὐδὲ περὶ τοῦ ὠμοτάτου καὶ ἀδικωτάτου ἀνθρώπου. (*Des Principes*, IV, § 8, *sub finem.*)

de la bonté de Dieu, et il ne connaît rien de plus absurde que l'idée des gnostiques opposant le Dieu bon et clément de l'Évangile au Dieu juste et cruel de la Loi. « Ils estiment, dit-il, que la bonté est une affection telle que Dieu doit faire du bien à tout le monde, même quand on serait indigne de ses bienfaits. Mais leur définition me semble manquer de justesse, en ce qu'elle implique que Dieu ne fait pas de bien à celui auquel il envoie quelque triste et sévère épreuve. D'un autre côté, ils définissent la justice la disposition à rétribuer chacun selon ce qu'il mérite. Mais ici encore ils donnent un faux sens à leur définition. Car ils pensent qu'il est juste de faire du mal aux méchants, du bien aux bons, comme si le juste ne voulait pas du bien aux méchants, mais était emporté par un sentiment de haine contre eux... Mais le Dieu de l'Évangile, comme celui de la Loi, est à la fois bon et juste; il fait du bien avec justice et punit avec bonté (et par bonté), parce que ni le juste sans le bien, ni le bien sans le juste ne convient à la nature de Dieu [1]. » L'homme souffrira donc jusqu'au bout toute la punition due à ses fautes; et cela même est pour son bien, puisqu'on ne peut entrer dans la béatitude que par la porte de la sainteté. Quelque longue, quelque douloureuse que soit la cure, Dieu serait cruel de nous l'épargner. Il pourrait sans doute nous rendre notre état d'innocence; ainsi fait-il par le baptême et par la foi. Mais en effaçant non seulement le péché originel, mais toutes nos taches passées, il ne nous donne pas la vertu, qui doit être notre œuvre et qui ne s'achète que par la lutte, l'effort, le travail sur soi-même et la souffrance. Aussi, lorsque, après cette première grâce, nous retombons, il ne se hâte point de nous relever, afin de nous faire sentir la honte de notre chute et la peine cuisante de notre indignité. Il ne nous aide que dans la mesure de nos mérites et de nos besoins. Il en abandonne quelques-uns à eux-mêmes, non pour les endurcir, mais pour mieux servir les intérêts de leur âme immortelle, parce qu'il leur est utile de n'être

[1] *Des Principes*, II, ch. v, § 3.

sauvés que tardivement, après avoir enduré de longues et cruelles épreuves. « Les médecins qui pourraient procurer une guérison rapide à certains malades, soupçonnant que le poison resterait caché dans le corps, prennent un chemin contraire à cette guérison, parce qu'ils veulent que la cure soit certaine et durable. Ils pensent qu'il vaut mieux retenir longtemps le malade dans l'ardeur de la fièvre et dans la souffrance, afin qu'il recouvre une santé plus ferme, que de lui procurer une guérison trop prompte, mais peut-être passagère et bientôt suivie d'une rechute. Ainsi Dieu, qui connaît le fond secret des cœurs et qui prévoit l'avenir, abandonne souvent le pécheur à lui-même, et, par le moyen d'accidents extérieurs, provoque au dehors le mal caché, pour purger celui qui a reçu en lui-même par négligence les semences du vice, afin que le malade, rejetant le venin interne monté à la surface, puisse, après de longues souffrances, user des purifications qui suivent l'expulsion du vice et se rétablir fermement [1]. » Loin d'être un Dieu débonnaire, le Dieu d'Origène paraîtrait impitoyable, si les terribles épreuves auxquelles il soumet les pécheurs n'allaient toutes à leur perfection et à leur bien.

Au lieu de reprocher à Origène une condescendance pour nos faiblesses, qu'il n'a pas, il vaudrait mieux reconnaître ce qu'il a fait pour rendre acceptable aux penseurs la doctrine chrétienne de l'autre vie. Moralement très efficace sous sa forme traditionnelle, elle était métaphysiquement très peu satisfai-

[1] Ὥσπερ γάρ τινα οἱ ἰατροὶ δυνάμενοι τάχιον ἰάσασθαι, ὅταν ἐγκεκρυμμένον ἰὸν ὑπονοῶσιν ὑπάρχειν περὶ τὰ σώματα, τὸ ἐναντίον τῷ ἰάσασθαι ἐργάζονται, διὰ τὸ ἰᾶσθαι βούλεσθαι ἀσφαλέστερον τοῦτο ποιοῦντες, ἡγούμενοι κρεῖττον εἶναι πολλῷ χρόνῳ παρακατασχεῖν τινα ἐν τῷ φλεγμαίνειν καὶ κάμνειν ὑπὲρ τοῦ βεβαιότερον αὐτὸν τὴν ὑγείαν ἀπολαβεῖν, ἤπερ τάχιον μὲν ῥῶσαι δοκεῖν ὕστερον δὲ ἀναδῦναι, καὶ πρὸς καιρὸν γενέσθαι τὴν ταχυτέραν ἴασιν· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ Θεὸς γινώσκων τὰ κρύφια τῆς καρδίας καὶ προγινώσκων τὰ μέλλοντα, διὰ τῆς μακροθυμίας ἐπιτρέπει τάχα, καὶ διὰ τῶν ἔξωθεν συμβαινόντων ἐφελκόμενος τὸ ἐν κρυπτῷ κακὸν ὑπὲρ τοῦ καθᾶραι τὸν δι' ἀμέλειαν τὰ σπέρματα τῆς ἁμαρτίας κεχωρηκότα, ἵνα εἰς ἐπιπολὴν ἐλθόντα αὐτά τις ἐμέσας, εἰ καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐν κακοῖς γεγένηται, ὕστερον δυνηθῇ, καθαρσίου τυχὼν τοῦ μετὰ τὴν κακίαν, ἀνασταθῆναι. (Περὶ Ἀρχῶν, III, I, § 13.)

sante. En la spiritualisant, en établissant l'immatérialité de la nature raisonnable, en s'efforçant de ramener la résurrection à l'immortalité de l'âme, en écartant les représentations anthropomorphiques et théâtrales de la catastrophe finale et du jugement dernier, il a bien mérité, je crois, de la philosophie chrétienne ou de la théologie: et si on ne l'a pas généralement suivi dans ses idées sur la justice et la bonté divines, les Pères qui sont venus après lui, tant dans l'Occident que dans l'Orient, ont admis la plupart des modifications spiritualistes qu'il a apportées à la conception de la vie future. Les inconséquences de Justin et de Théophile, le matérialisme de Tertullien et de Méliton, les rêves un peu grossiers d'Hégésippe et d'Irénée, disparurent.

Désormais il ne fut plus question du règne de mille ans sur la terre que dans Lactance et dans quelques sectes obscures; l'âme ne fut plus condamnée, en attendant la trompette de l'archange, ou à une sorte de léthargie ou à un anéantissement incompréhensible, si elle est une véritable substance; on ne cessa point de parler de la fin du monde, mais on l'attendit avec moins d'impatience, parce qu'on n'avait plus à s'inquiéter sur le sort des fidèles rappelés par Dieu; l'immortalité de l'âme enfin, sans exclure la résurrection, fut admise concurremment avec elle.

La tradition très ferme de la vie future n'était pourtant nette que pour les esprits simples qui s'imaginent entendre ce qu'ils n'entendent pas. Mais elle paraissait pleine de difficultés et de contradictions à ceux qui réfléchissaient. Aussi, tandis que certains orthodoxes donnaient dans les imaginations du millénarisme ou dans des hypothèses sans consistance, les gnostiques, dans leur idéalisme outré, supprimaient la croyance judéo-chrétienne. Clément et surtout Origène s'efforcèrent de concilier la lettre et l'esprit dans une doctrine compréhensive, aussi idéaliste que celle des gnostiques, dont ils sont, par beaucoup de côtés, les héritiers, et aussi respectueuse de la tradition que celle des plus simples fidèles. Il leur fallut donc interpréter ce

que la foule prenait à la lettre, afin de conserver ce qu'il y avait d'essentiel dans la tradition et de laisser pleine carrière aux espérances infinies que la foi nouvelle inspirait aux penseurs. Mais les explications d'Origène sur la fin du monde, sur la résurrection, sur le siècle futur et sur l'enfer n'étaient que le prélude de sa téléologie ou de sa doctrine des fins dernières, point culminant de toute sa philosophie.

ÉPREUVES SUCCESSIVES, SALUT UNIVERSEL.

Comme Origène ne suit pas sa pensée en droite ligne, mais par une exégèse tortueuse pleine de tours et de détours, où il a l'air de se perdre, et comme, d'un autre côté, je n'entends pas lui imposer une rectitude et une simplicité qu'il n'a pas, craignant que cette pensée n'échappe ou ne reste douteuse dans une exposition forcément un peu confuse, si elle est exacte, je rappelle le point de départ et le point d'arrivée ou le ζητούμενον de toute sa doctrine des fins dernières. Le point de départ, c'est que tout esprit est originairement parfait et en communion avec le Bien ou avec Dieu, mais qu'il peut déchoir et rompre cette unité, parce que le bien ne lui est pas essentiel et consubstantiel comme à Dieu. Le point d'arrivée est le même que le point de départ. Il faut que tous les esprits, après des égarements plus ou moins longs, reviennent, par des détours non moins longs que leurs écarts, à cette perfection dont ils sont déchus, à cette unité avec le bien que leur faible volonté a rompue. Il faut que, par une lente et pénible conquête, ils arrivent, sous la conduite et par le secours de la grâce, à se rendre librement cette perfection aussi propre, aussi inhérente à leur essence que cela est possible à des natures contingentes, et que, par là, l'unité du monde spirituel soit définitivement rétablie et pour toujours. Les oscillations entre ces deux extrêmes ne doivent pas nous faire oublier le commencement et la fin, quoiqu'elles ne puissent être marquées avec précision : et le tort d'Origène (mais c'était le tort de la curiosité antiscientifique de son temps), ce qui jette souvent une apparente incertitude sur sa pensée, c'est d'avoir cherché à marquer quelques-unes de ces oscillations à l'aide de textes des Écritures qu'il interprète à sa guise, et de fantaisies qu'il emprunte à la partie mythique des dialogues de Platon. En n'oubliant jamais que la fin doit

être identique au commencement, ou la perfection finale identique à la perfection initiale, dont tous les esprits étaient doués gratuitement par le fait même de la création (avec cette différence que cette perfection leur venait originairement du dehors et leur était jusqu'à un certain point étrangère, tandis qu'elle doit venir d'eux-mêmes par l'énergie de la volonté, secourue et agrandie par la grâce du Verbe fait homme et du Christ immolé), on peut se retrouver facilement au milieu des explications confuses et des apparentes contradictions d'Origène.

Clément lui avait ouvert la route; mais, sentant qu'il marchait sur un terrain hasardeux et plein de périls, sinon pour la pensée du gnostique, au moins pour la moralité des simples, il avait laissé à un plus téméraire de la parcourir. A peine avons-nous rencontré chez lui quelques principes très généraux qui laissent entrevoir sa doctrine ou plutôt ses tendances. Mais, pour lui comme pour Origène, le salut est le fruit d'une longue éducation, et cette éducation, donnée par le Verbe, dans l'autre monde comme dans celui-ci, suppose le concours actif de la liberté humaine. On peut même dire, à la décharge d'Origène, s'il avait besoin d'être excusé aux yeux du philosophe, que Clément avait fait une part non moins large à l'action de la volonté que son élève, et qu'il n'avait pas moins insisté que lui sur la justice et sur la bienfaisance[1] de Dieu, qui ne veut que le bien des créatures. Seulement, en posant les principes, il s'était bien gardé d'en tirer les conséquences : une pareille réserve ne convenait pas à l'esprit ardent de son successeur.

La pensée d'Origène semble suivre deux routes différentes, aboutissant à une fin contradictoire. D'un côté, il déduit les conséquences de la liberté telle qu'il la conçoit, c'est-à-dire de la liberté d'indifférence : ce qui le mène à l'hypothèse d'une série infinie de siècles ou de mondes. De l'autre, s'attachant à l'idée de la per-

[1] Le mot de Clément est εὐποιία, plus expressif en un sens que celui d'Origène, ἀγαθότης, parce que l'ἀγαθότης, impliquant surtout l'idée de perfection, semble pouvoir aller avec la damnation éternelle des réprouvés, laquelle se concilie difficilement avec l'εὐποιία.

fection divine, comme à certaines promesses énoncées dans les écrits apostoliques, il aboutit, de déduction en déduction, après une série, très longue sans doute, mais limitée cependant, de palingénésies et d'épreuves successives, à l'idée d'un repos éternel dans l'Unité. D'un côté, le progrès n'a point de terme : il poursuit un idéal dont il se rapproche sans cesse sans jamais l'atteindre; et même telle est, par moment, la confusion de l'exposition d'Origène, qu'on croirait qu'il y a plutôt mouvement et agitation sans fin que progrès véritable. De l'autre, il y a un terme nécessaire, comme la volonté de Dieu qui l'a fixé dans l'acte premier de la création, et le progrès consiste à l'atteindre par une longue série d'évolutions, qui, en nous en rapprochant sans cesse, nous rendent dignes d'être enfin soulevés jusqu'au sommet par le souffle tout-puissant de la grâce divine.

Ce sont ces deux ordres d'idées, se mêlant continuellement dans l'exposition d'Origène, qu'il nous faut développer à part, pour montrer ensuite comment il comble ou croit combler l'abîme qui les sépare. Lorsque l'on compare tous les textes où il parle de la liberté, on pourrait être amené à conclure que, la liberté consistant à choisir indifféremment entre le bien et le mal, l'homme, qui, en sa qualité de nature raisonnable, peut toujours distinguer l'un de l'autre, a et conserve éternellement en lui-même la force de se perdre ou de se sauver, de se relever quand il est tombé, de tomber quand il a su quelque temps se tenir debout : c'est en effet ainsi que l'interprète Ritter. Mais Origène était trop sincèrement chrétien, trop intimement persuadé de l'efficacité du sacrifice du Christ, pour s'être jamais arrêté aux pensées qu'on lui prête, je l'avoue, sur la foi de textes en apparence décisifs. Sans nous occuper pour le moment de cette question, développons la suite des idées d'Origène sur le libre arbitre et ses conséquences.

Il admet bien que, jusqu'à la venue du Christ, il y a eu parmi tous les peuples des hommes qui ont choisi et fait le bien et, par conséquent, ont pu s'acquérir quelque mérite, sans avoir droit cependant à l'héritage de Dieu; car jamais il ne lui est

entré dans l'esprit que les hommes fussent condamnés, par suite du péché originel, à ne vouloir naturellement que le mal. Mais les seuls qui aient mérité ce prix incomparable du royaume céleste sont les saints qui ont vécu sous la Loi, et parce qu'ils avaient été jugés dignes de recevoir une révélation, et parce qu'ils avaient espéré dans Celui qui devait venir; encore, s'ils étaient en quelque sorte aux portes de l'héritage, ils n'ont pu y entrer qu'à la suite du Rédempteur. En cela, Origène semblait se montrer moins libéral que Clément et Justin, qui ne faisaient nulle difficulté d'avouer qu'un Socrate, un Héraclite, un Épictète, un Musonius, étaient, eux aussi, des disciples du Christ ou du Logos, et par cela même dignes d'être traités comme les saints de la Loi. Mais, comme nous le verrons par la suite, il n'a rien à envier à ses prédécesseurs en fait de largeur d'esprit. Depuis l'Incarnation, après que le Saint-Esprit s'est répandu sur les hommes de toute race et de toute nation, ils ont reçu des dons nouveaux qui ont régénéré, fortifié, sanctifié leur volonté. Mais ces grâces n'ont point changé leur libre arbitre, qui subsiste toujours intact et qui subsistera même après la résurrection. Or, de même que, depuis la venue du Christ, tout homme qui, en vertu de sa libre volonté, acquiesce sincèrement à la foi, doit atteindre le fruit des promesses, de même, dans le siècle ou le monde futur, tout pécheur peut se relever de sa condamnation par le repentir et par un heureux changement de cœur, et, réciproquement, les élus ne sont pas à l'abri des chutes même les plus profondes. Le libre arbitre dure après cette vie terrestre et produit les mêmes effets qu'ici-bas. « Comme l'âme, écrit Origène, est immortelle et éternelle, ainsi que nous l'avons dit souvent, nous pensons qu'à travers les espaces immenses et les siècles sans fin, il lui sera toujours possible de descendre du faîte de la vertu dans l'abîme du vice, ou de revenir des extrémités du mal jusqu'aux dernières limites du bien[1]. » Il écrit ailleurs : « A la fin et lors de la consommation du siècle, toutes

[1] *Des Principes*, III, 1, 21.

les âmes conserveront leur libre arbitre et seront par elles-mêmes capables de vertu ou de vice. Alors les unes se trouveront dans une position pire que maintenant, et les autres parviendront à un meilleur état, parce que leur volonté, pouvant se mouvoir en sens contraire, les placera dans des situations différentes. Anges ou hommes, ces créatures pourront devenir des démons, ou, de démons qu'elles étaient, redevenir des anges ou des hommes[1]. » Enfin, se posant cette question : « Quelques-uns de ceux qui agissent actuellement sous l'empire du démon et qui se soumettent à ses mauvais desseins pourront-ils, dans les siècles ou mondes futurs, se convertir au bien, par la raison qu'ils ont en eux le libre arbitre? » il répond : « Il résulte, à mon avis, de ce qui précède, que chaque nature raisonnable peut passer d'une catégorie (d'esprits) à une autre, et les parcourir toutes successivement, de manière à progresser ou à déchoir suivant les mouvements et les effets de sa libre volonté[2]. » Et à cette raison, tirée de la nature de la liberté, il en ajoute une autre toute théologique : « Si leur condition demeurait immuable, ces esprits pourraient oublier que c'est la grâce de Dieu, et non leur propre force, qui les a établis dans la béatitude[3]. »

Ainsi il semblerait qu'au lieu de constituer un état définitif, le siècle futur dont parlent les livres saints ne serait qu'une nouvelle épreuve, qui changerait la situation des âmes suivant les mérites ou les démérites qu'elles auraient acquis. Cette épreuve ne serait elle-même qu'un anneau dans la chaîne infinie des épreuves successives par lesquelles les âmes doivent passer, chaque épreuve étant la conséquence de celle qui précède et le principe de celle qui suivra. Et comme notre activité a besoin d'un théâtre où elle puisse se déployer, à chaque nouvelle épreuve correspondrait un monde nouveau. « Il n'est pas douteux, dit expressément Origène, qu'après certains intervalles

[1] Fragment du Περὶ Ἀρχῶν (I, VIII, § 4) conservé par Jérôme. (Lettre à Avitus.)

[2] *Des Principes*, I, VI, 3.

[3] *Des Principes*, II, III, 3.

de temps, la matière ne reparaisse avec de nouveaux corps, et que le monde ne soit diversement reconstruit. La cause en est aux volontés inégales des créatures raisonnables, qui, après avoir atteint la béatitude parfaite, ne savent pas s'y maintenir jusqu'à la fin de toutes choses. Retombant peu à peu au-dessous d'elles-mêmes, ces créatures arrivent à un tel degré de malice, qu'il s'opère en elles un changement tout contraire, parce que, infidèles à leur principe, elles ne veulent pas conserver l'intégrité de leur béatitude. Sans doute, il en est un grand nombre qui parviennent sans la moindre défaillance jusqu'au deuxième, troisième ou quatrième monde; mais il en est d'autres qui se précipitent dans l'abîme du mal[1]. » Voilà pourquoi un nouveau monde matériel est formé, qui fera lui-même place à un autre, et ainsi de suite. Car « il n'est douteux pour personne que les corps n'existent pas principalement (et pour eux-mêmes), mais qu'ils se produisent par intervalles et changent suivant les mouvements divers de la volonté des natures raisonnables. Ils naissent pour servir de vêtement à celles qui en ont besoin, et ils rentrent dans le néant, une fois la chute réparée et la correction accomplie[2]. » C'est une série de vicissitudes perpétuelles.

Si nous laissons de côté cette série indéfinie de mondes, sur laquelle nous nous sommes déjà expliqué dans la Cosmologie d'Origène, et qui ne ferait que compliquer ici la question, il reste la série sans fin des épreuves supposant des chutes et des relèvements qui se succèdent à l'infini, selon les mouvements capricieux du libre arbitre; et cette hypothèse, qui semble donnée par l'auteur comme la conséquence nécessaire de la nature de la liberté, est en contradiction manifeste avec le but qu'il poursuivait : ce qui me laisse quelque inquiétude sur le sens absolu des textes cités plus haut.

Que se proposait en effet Origène dans toutes ses spéculations imaginaires sur le monde ou les mondes futurs? D'expliquer comment l'homme et, en général, les créatures raison-

[1] Περὶ Ἀρχῶν, III, ch. VI, § 3.
[2] *Des Principes*, III, VI, 3.

nables atteignent leur fin dernière. Or quelle est cette fin? Clément l'avait déjà formulée dans cette phrase expressive : « Le Verbe de Dieu s'est fait homme, afin de nous apprendre comment l'homme peut se faire Dieu [1]. » Origène ne cesse de répéter la même chose sous vingt formes différentes. Tantôt il rappelle la définition du souverain bien par Platon : « Le souverain bien vers lequel tend d'un invincible élan toute la nature raisonnable, et qui est la fin de toutes choses, c'est, comme le définissent la plupart des philosophes [2], de devenir, autant que possible, semblable à Dieu. » Tantôt il répète, en les prenant à la lettre, les fortes expressions de l'Écriture : « Je vous l'ai dit, vous êtes les fils de Dieu, vous êtes des dieux. » La fin des choses ne sera donc accomplie que lorsque la créature raisonnable se sera, autant que possible, déifiée sous la direction et par le secours de la grâce, ou, pour employer une autre formule chère à Origène, et empruntée à l'Évangile, que lorsque « Dieu sera tout dans tous ». Voilà, on peut le dire, la pensée qui n'a cessé d'obséder son esprit, et qui a été l'âme et l'inspiration de toute sa vie et de tous ses travaux. Est-il supposable qu'une vue incomplète de la liberté l'ait conduit à des conclusions directement opposées à celles qu'il poursuivait, ou plutôt qui, arrêtées fermement dans son esprit, étaient comme les anticipations de toute sa philosophie?

J'admets qu'il y avait une grande confusion et, par suite, une hésitation apparente dans l'exposition du Περὶ Ἀρχῶν : c'est le caractère de tous les écrits d'Origène. J'admets que cette confusion et les incertitudes qui en résultaient ont encore été augmentées pour nous par les infidélités de Rufin, qui, non content de traduire assez mal, en mettant sous le mot grec un mot latin

[1] Ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς πῇ ποτε ἄρα ἄνθρωπος γένηται Θεός. (*Exhortation aux Grecs*, p. 8.)

[2] Origène fait sans doute allusion à la formule stoïcienne : ἕπου Θεῷ, *sequere Deum*. Quoiqu'on la rapproche souvent de l'ὁμοίωσις Θεῷ, je ne sais si elle n'a pas un autre sens, et si elle ne signifiait pas surtout la résignation raisonnable, l'accord de notre volonté avec celle de Dieu exprimée dans les lois de la nature. S'il ne s'agissait que d'un mot de Platon, Origène ne dirait pas : *la plupart des philosophes*.

qui n'y correspondait qu'à peu près, s'est permis des retranchements et des additions de toutes sortes; j'admets enfin que les citations de Jérôme dans sa lettre à Avitus viennent encore compliquer les difficultés qui naissent tant des défauts du style d'Origène que des infidélités de Rufin; car, alors même que Jérôme, ce qui n'est pas prouvé, n'aurait pas forcé le sens de certains termes dans ses traductions, de courtes citations, détachées de ce qui les précède et de ce qui les suit, peuvent, tout en étant littérales, faire dire à un auteur beaucoup plus qu'il n'a dit et parfois même le contraire de ce qu'il a dit[1]. Mais il y a une chose que je ne saurais admettre, c'est qu'Origène parlât au hasard, et qu'en s'efforçant d'établir ce qu'il avait le plus à cœur, la fin dernière ou la déification de toute créature raisonnable, il ait cru ne pouvoir mieux l'établir que par une théorie qui la supprime. S'il n'y a point de terme à cette succession indéfinie de mondes et d'épreuves, résultat des contradictions de la liberté toujours flottante entre le bien et le mal, il est trop évident qu'on ne saurait parler de fin dernière. Les textes que nous avons cités précédemment, s'ils doivent être pris à la rigueur, ne laissent même pas de place pour l'idée d'un progrès lent, mais assuré, qui approcherait incessamment du but sans

[1] Un exemple frappant de ces infidélités volontaires ou involontaires est ce texte de la lettre à Avitus : «(Docet Origenes) Filium, qui sit imago invisibilis Patris, comparatum Patri non esse veritatem; apud nos autem qui Dei omnipotentis non possumus recipere veritatem, imaginariam veritatem videri, ut majestas ac magnitudo majoris quodammodo circumscripta sentiatur in Christo. Deum Patrem esse lumen incomprehensibile; Christum collatione Patris splendorem esse perparvum, qui apud nos pro imbecillitate nostra magnus esse videatur.» J'ai étudié d'assez près Origène pour déclarer impossible qu'Origène ait écrit absolument que le Christ, en tant que Verbe ou que Dieu, n'est qu'une *veritas imaginaria*, qu'une *splendor perparvus*. Il devait être ici question du Fils *exinaniens se* et non du Fils considéré en tant qu'hypostase ou personne divine ou que Dieu. C'est le sens de tout le développement de Rufin (*Des Principes*, I, ch. II, § 8); et malgré les infidélités trop fréquentes de ce traducteur, je ne vois aucune raison de préférer la version de saint Jérôme à la sienne. Il a pu effacer dans ce passage quelques expressions malsonnantes que Jérôme a seules conservées; mais il me paraît en conserver le sens général plus exactement que Jérôme, qui, trop souvent, au lieu de traduire, résume à sa manière ou plutôt ne s'attache qu'à quelques mots dont sa haine pour l'origénisme peut tirer parti.

jamais y toucher. Car les créatures les plus avancées dans le bien peuvent toujours, par hypothèse, tomber, de la haute perfection où elles sont parvenues, dans l'extrême malice. Je supposerais donc volontiers que le sixième chapitre du premier livre des *Principes* et le sixième du troisième livre, qui, tous les deux, roulent sur la fin du monde (*de consummatione mundi*) et sur l'état des esprits dans un monde nouveau, sont aussi bouleversés et tronqués dans la version de Rufin que l'est certainement le troisième du livre second; et que, de même qu'il nous serait impossible de soupçonner ce que l'auteur original avait pu vouloir démontrer dans ce dernier passage, si Jérôme ne nous avait conservé par hasard les trois questions qu'y agitait Origène, il nous est actuellement impossible de deviner ce qu'il discutait précisément dans ses deux chapitres sur la consommation du monde. J'entrevois qu'il cherchait à s'y rendre compte de l'état des âmes dans le siècle futur et même dans les siècles futurs, où devait se continuer leur éducation, et nullement de leur état final, lorsqu'à force d'épreuves leur nature serait enfin réparée. Or il faut de toute nécessité que les âmes qui sont souillées, et que celles qui, sans être souillées, ne sont encore parvenues qu'à une sorte d'enfance spirituelle, puissent ou se purifier ou progresser dans le bien, c'est-à-dire mériter, et par conséquent soient dans les mêmes conditions que celles qui méritent ici-bas. Origène supposait donc que le libre arbitre, tel qu'il le concevait et qu'il l'a si souvent défini, subsistait dans ce monde ou dans ces mondes futurs, théâtre des épreuves et de l'éducation des créatures. Il avait tort, sans doute, se rappelant trop la chute de Lucifer, de supposer que les saints, même arrivés à la pleine perfection ou en approchant, étaient sujets à des rechutes, et de ne point tenir assez compte de la vertu acquise, gage de la vertu à acquérir. Mais toutes ces suppositions n'ont qu'une valeur relative et doivent disparaître lorsqu'il est question non plus de tel ou tel monde futur, mais de l'état dernier des esprits. Autrement, je ne comprendrais rien à l'autre ordre d'idées développé par Origène, et que je vais maintenant exposer.

Sans revenir sur Dieu considéré comme Créateur, rappelons qu'étant le Bien absolu, il ne fait rien que pour lui-même et d'après sa nature, si l'on peut parler de nature au sujet de l'Être qui est au-dessus de toute essence; que, par conséquent, son œuvre était, dans le principe, bonne et parfaite comme lui, et que, le bien ne paraissant à Origène pouvoir se trouver que dans les natures raisonnables, il n'y avait de créatures principales, c'est-à-dire existant pour Dieu et pour elles-mêmes, que des esprits, objet immédiat et direct de l'acte divin ou de la création[1]; que, ces esprits étant bons et parfaits, mais ne possédant la perfection ou la bonté que par emprunt et non substantiellement, leur volonté pouvait défaillir et, en se portant vers un moindre bien, tomber par cela même progressivement dans le mal, qui n'est qu'un moindre bien ou un non-être. Or, comme la volonté de Dieu va à l'être et non au néant, quelque déchus que soient les esprits, ils sont indestructibles et immortels. « Rien n'est impossible au Tout-Puissant, dit Origène, rien n'est malade d'une maladie incurable pour celui qui l'a fait : Dieu a créé les choses pour qu'elles fussent, et les choses qu'il a créées pour qu'elles fussent ne peuvent plus ne pas être. Elles sont susceptibles de recevoir en elles des modifications et des changements, de manière à être dans un état meilleur ou pire selon leurs mérites; mais, quant à l'anéantissement de leur être, les natures qui ont été créées par Dieu pour être et pour subsister ne sauraient y être sujettes[2]. » Mais la créature qui s'enfoncerait de plus en plus dans le mal s'enfoncerait par cela même de plus en plus dans le non-être, et s'il y avait un mal absolu,

[1] J'ai souvent fait usage de ce principe, plusieurs fois répété dans la traduction du Περὶ Ἀρχῶν. En voici le texte grec : ... Ἃ μὲν προηγουμένως γίνεται, ἃ δὲ κατ' ἐπακολούθησιν διὰ τὰ προηγούμενα. Προηγουμένως μὲν γὰρ τὸ λογικὸν, διὰ δὲ τὴν αὐτοῦ χρείαν κτήνη καὶ τὰ ἀπὸ γῆς φυόμενα. (*In Psalm.* I, fol. 532, C.)

[2] « Nihil Omnipotenti impossibile, nec insanabile est quidquam factori suo; propterea enim fecit omnia ut essent, et quæ facta sunt ut essent non esse non possunt. Propter quod immutationem quidem varietatemque recipiunt, ita ut pro meritis vel in meliori vel in deteriori habeantur statu; substantialem vero interitum ea, quæ a Deo ad hoc facta sunt ut essent et permanerent, recipere non possunt. » (*Des Principes*, III, ch. VI, § 5.)

ce ne serait que le non-être absolu ou le néant, chose aussi inconcevable qu'impossible. Il y a donc nécessairement, selon Origène, une limite au mal. Les esprits, même les plus perdus de malice, ont encore en eux quelque bien, puisqu'ils ne peuvent perdre leur être, quelque affaibli qu'il soit par le désordre et par le péché; et comme c'est à l'être et au bien que va l'acte de la création, il est impossible que cette volonté primordiale du Tout-Puissant ne s'accomplisse pas, c'est-à-dire que les créatures n'acquièrent point la perfection pour laquelle elles sont faites dès le principe, parce que Dieu ne veut que le parfait. Quelles que soient donc les vicissitudes de force et de faiblesse, de chute ou de retour, de vice ou de vertu par lesquelles passe la créature, étant partie de Dieu, il faut qu'elle y revienne. Car elle est faite à l'image de Dieu et destinée à lui devenir conforme et semblable par sa propre vertu. C'est ce qu'enseigne Moïse, si nous en croyons Origène, lorsqu'il écrit : «Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance,» et qu'il ajoute : «Et Dieu fit l'homme à son image.» Or, selon la subtile interprétation d'Origène, lorsque Moïse dit : «Et Dieu le fit à son image,» et qu'il se tait sur la ressemblance, que veut-il signifier? sinon que l'homme reçut, il est vrai, la dignité de l'image dans sa première condition, mais que la perfection de la ressemblance est réservée à la fin des temps, afin que l'homme gagne lui-même par ses efforts cette perfection en imitant Dieu [1]. Car la possibilité de cette perfection lui fut donnée, dès le principe, avec (et dans) la dignité de l'image, afin qu'il consommât lui-même cette ressemblance par l'accomplissement des œuvres. Ce qui est vrai de l'homme l'est de toutes les créatures raisonnables. Faites à l'image de Dieu, elles n'en doivent pas moins

[1] «Hoc quod dixit : «ad imaginem Dei fecit illum» et de similitudine siluit, nihil aliud indicat, nisi quod imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit, similitudinis vero perfectio in consummatione servata est, scilicet ut ipse sibi eam propriæ industriæ studiis ex Dei imitatione consciscceret, cum, possibilitate sibi perfectionis in initiis data per imaginis dignitatem, in fine demum, per operum expletionem, perfectam sibi ipse similitudinem consummaret.» (*Des Principes*, III, VI, § 1. *Idem*, *in Epist. ad Rom.*, IV, 5.)

s'approprier, par leur propre activité, la perfection à laquelle elles sont appelées, en complétant leur ressemblance avec Dieu, car, eussent-elles reçu, dès le principe, une perfection actuelle, comme c'est la supposition d'Origène, en ce sens qu'elles avaient toutes les facultés et tous les secours requis pour rester, si elles voulaient, telles que Dieu les avait voulues et faites, il leur manquait, pour achever la ressemblance, ce dernier trait de vouloir et, par là, de s'assimiler le bien qui leur avait été octroyé, et qui n'était, en conséquence, qu'un bien adventice pour elles.

Que si la créature vient à faillir par la faiblesse ou l'erreur de sa volonté, et si, au lieu d'achever l'image sacrée qu'elle porte en elle, elle l'altère, la souille, et sinon l'efface, parce qu'elle est ineffacable, la recouvre d'un amas de couleurs fausses et profanes [1], la volonté de Dieu n'en aura pas moins son effet. Seulement à l'ordre de la création pure et simple, si je puis ainsi parler, succède ou se surajoute ce qu'Origène appelle tantôt l'ordre de la Providence, tantôt l'économie divine, qui va à la même fin, mais par des voies nouvelles. La justice, qui n'est qu'une autre face de la bonté de Dieu, veut que tout être libre soit traité selon les mérites ou les démérites de sa volonté, et que, par conséquent, les épreuves soient plus ou moins rigoureuses, plus ou moins longues, selon qu'il s'est éloigné plus ou moins de la perfection dans laquelle il a été créé et pour laquelle il est fait. S'il faut que ces épreuves salutaires durent des milliards de siècles, s'accomplissent dans des milliards de mondes se succédant les uns aux autres et différant en raison de l'état des esprits, Origène ne marchandera ni les siècles, ni les mondes. C'est là ce qu'il y a de plus fantastique dans son système. Car avec les phases et les évolutions différentes d'un même monde, il pouvait obtenir le même résultat. Mais, quelque étrange que soit le dehors de ses opinions, le fond en est d'un grand esprit et d'un grand cœur.

Le bien ou la ressemblance avec Dieu, voilà le but du

[1] *In Gen.*, hom. XIII, 4.

monde, parce que c'est la seule fin que Dieu puisse se proposer. Sa volonté est donc que le mal, s'il se produit, soit passager; et non seulement Dieu n'accomplit pas le mal par lui-même, mais il est toujours bon dans ses plus grandes sévérités, et s'il laisse subsister le mal, c'est par respect de la liberté des créatures, mais il ne le permet que dans une certaine mesure et pour un temps limité. Les peines et les travaux qu'il impose à la créature déchue ne sont que des épreuves; les punitions les plus terribles, même celles de l'enfer, que des expiations. Si je voulais rapporter tout ce qu'Origène a écrit sur la Providence ou sur les économies divines, je retrouverais tout ce qui a été dit avant lui et depuis lui sur ce sujet : travail, je crois, parfaitement inutile. Ce qu'il y a d'important et d'essentiel, c'est de se bien pénétrer de la fin que, selon lui, la Providence se propose par ces moyens divers : thérapeutique morale, éducation, purification, de quelque nom qu'on les appelle, ils vont tous au retour libre des créatures dans l'union primitive brisée par la chute, ou à ce qu'Origène nomme la sujétion spirituelle, lorsque le Christ, s'étant soumis toutes les natures raisonnables, se soumettra lui-même avec elles et en elles à son Père. « Si cette sujétion, par laquelle le Fils est soumis à son Père, est bonne et salutaire, il suit nécessairement que la sujétion par laquelle les ennemis du Fils lui sont dits soumis est également salutaire et utile, de sorte que, de même que la sujétion du Fils au Père est le rétablissement final de toute la création, de même la soumission de ses ennemis au Fils doit être entendue comme le salut des sujets et comme la restitution de ce qui était perdu. Mais cette soumission s'accomplira par des mesures et des disciplines ou instructions déterminées, en des temps déterminés, chacun étant sauvé à son tour et à son rang, non par force et par nécessité (car le monde ne doit pas être soumis à Dieu violemment et par contrainte), mais par les persuasions du Verbe, par la raison, par l'enseignement, par la provocation au mieux, par d'excellentes institutions (telles que l'Église et sa hiérarchie), et, au besoin, par de justes et convenables menaces, dont

l'effet frappe équitablement les rebelles ou ceux qui méprisent le soin de leur intérêt, de leur santé (intérieure) et de leur salut[1]. »

Ce qui fait le fond des belles spéculations téléologiques d'Origène, c'est, avec le sentiment profond de la bonté divine, le sentiment non moins profond de ce qu'on appelle, de nos jours, progrès ou perfectibilité humaine : sentiment qui avait manqué aux anciens philosophes, incrédules au perfectionnement général, quoique très attachés au perfectionnement individuel, mais qui est fortement empreint dans la plupart des Pères de l'Église, considérant cette vie comme une école ou un lieu d'éducation, non pour celui-ci ou celui-là, mais pour tous, ainsi qu'on peut déjà le voir dans Irénée et dans Tertullien. Ce qui distingue Origène, et avec lui Clément, de leurs prédécesseurs, c'est qu'ils ne bornèrent pas à cette vie l'éducation progressive des créatures. Clément avait jeté les principes de cette noble et libérale théorie. On peut même dire qu'Origène a moins bien marqué, moins bien vu que lui l'éducation du genre humain pour les temps antérieurs au Christ. Loin de regarder, non seulement la philosophie, mais encore toute la civilisation grecque ou gréco-orientale, comme une préparation à l'Évangile et de reconnaître qu'aux approches du Sauveur la tradition hébraïque et la pensée humaine semblaient aller à la rencontre l'une de l'autre, il serait plutôt tenté de ne voir dans la philosophie qu'un effort avorté qui n'avait fait qu'approfondir l'abîme du mal, et dans la civilisation antérieure qu'un prestige et un piège des puissances mauvaises. Tandis que pour Clément «les temps étaient mûrs», parce que les deux traditions, celle des Juifs et celle des Gentils, se sentant insuffisantes, aspiraient à se voir compléter, on dirait qu'aux yeux d'Origène les natures raisonnables, depuis leur premier pas dans le mal, n'avaient fait qu'aller de chute en chute, d'abîme en abîme, de ténèbres en ténèbres. La Révélation avait bien éclairé et sanctifié quelques hommes dans le

[1] *Des Principes*, III, ch. VI, § 7 et 8.

peuple élu, les patriarches, Moïse et les prophètes, mais elle allait, à ce qu'il semble, s'obscurcissant elle-même dans Israël depuis le dernier de ces messagers du Verbe, et le monde était sur le point de s'abîmer dans les ténèbres de l'erreur et du vice et dans la perdition, si le Christ n'avait pas pris en pitié le genre humain dévoyé. «En tout temps, dit Origène, comme nous l'avons fait observer bien des fois, les âmes qui passaient par ce monde eurent besoin d'un grand nombre ou de ministres ou de guides ou de puissances secourables. Mais dans les derniers temps, lorsqu'une fin prochaine semblait menacer le monde, lorsque le genre humain penchait vers une irrémédiable perdition, parce que non seulement ceux qui devaient être conduits, mais encore ceux à qui avait été commis le soin de les conduire, étaient frappés d'infirmité, des secours ordinaires et des protecteurs comme ceux qui avaient précédé ne suffisaient plus : le monde demandait l'assistance de son auteur même et de son créateur, pour rétablir la science du commandement et de l'obéissance, profanée et détruite[1]. » Mais si, beaucoup plus préoccupé que Clément de la pensée de la chute primitive et de ses funestes effets, Origène semble moins libéral que son maître au sujet de l'éducation de l'humanité pendant les temps qui précèdent le Christ, il est bien plus explicite et bien plus hardi que lui au sujet de la perfectibilité infinie de l'homme et de toutes les natures raisonnables, pour les temps qui suivent l'Incarnation et la Rédemption. Il serait peut-être téméraire d'attribuer à Clément, malgré quelques beaux mots semés dans les *Stromates*, la doctrine du salut universel, de la conversion de toutes les âmes au bien et de leur progrès sans fin dans la sanctification et dans la science de Dieu. Mais Origène ne laissa point tomber ces beaux mots de son devancier; ils devinrent pour lui, je ne dirai pas seulement toute une théorie, mais les principes mêmes de toute sa philosophie; et jamais Père n'a développé plus hardiment les conséquences de cette immense espérance, jetée dans le monde par le Christ.

[1] *Des Principes*, III, ch. v, § 6.

S'il répète qu'il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus, c'est qu'il limite sans doute cette parole de condamnation à la vie et au siècle actuels. Car tous sont appelés; car tous sont élus, puisque tous, un peu plus tôt, un peu plus tard, répondront à l'appel et entreront à leur tour dans la communauté des « bénis du Père ». Seulement, pour que cette espérance ait son accomplissement, pour que la semence de vie apportée par le Sauveur porte ses fruits, Origène comprend très bien qu'il lui faut l'avenir dans ce siècle et dans le siècle futur, et même, comme un monde pourrait ne pas lui suffire, dans les siècles des siècles. Quoique frappé des rapides progrès de l'Évangile à travers tous les obstacles, ce qui lui paraît la marque d'une puissance surnaturelle et toute divine, il ne croit pas, comme Tertullien, que la voix des apôtres de la Bonne Nouvelle se soit fait entendre dans le monde entier, et que la foi ait poussé ses conquêtes jusque chez des nations ou à peine connues de nom, ou tout à fait inconnues. Il sait que, non seulement les chrétiens sont en minorité dans l'empire romain, où l'Évangile est partout prêché, mais qu'il n'a pénétré ni dans la Grande-Bretagne, ni dans la Germanie; qu'à peine il a entamé l'Afrique, qu'il n'a pas touché à l'Inde et, il pourrait dire, à la Perse[1]; qu'à plus forte raison il n'a pas soumis ces mondes inconnus, dont parle une lettre du pape Clément, qui sont au delà de l'Océan et où personne n'a jamais abordé. Mais alors même que la voix des envoyés du Christ eût partout retenti, qu'était-ce que la minorité des croyants à côté de ces multitudes qui restaient encore sourdes à la foi, et de ces hérétiques qui déchiraient la communauté chrétienne? Et parmi les fidèles mêmes, que d'âmes tièdes! Les meilleurs étaient-ils dignes du prix infini promis à la sainteté? S'il fallait beaucoup de temps encore pour porter l'Évangile par toute la terre, combien n'en fallait-il pas pour achever dans des conditions meilleures ce qui était à peine ébauché ici-bas? Le royaume de Dieu ne pouvait être moindre que celui des esprits. Origène ne cesse de répéter

[1] La Perse même allait échapper et échappait au christianisme au moment où Origène écrivait, c'est-à-dire vers 226, à l'avènement des Sassanides.

que la fin doit répondre au commencement. Or, comme tous les esprits ont été créés parfaits et sans tache, il faut que tous les esprits, purifiés à la longue, recouvrent leur perfection originelle, avec cette différence que cette perfection ne leur était pas propre, venant tout entière de l'acte créateur, tandis qu'ils se la seront appropriée, sous la conduite de Dieu, par le secours du Rédempteur et par les inspirations du Saint-Esprit, à force d'épreuves, de combats, de bonne volonté et d'habitude du bien.

Il faut donc supposer dans Origène l'idée d'un progrès constant dans le retour au bien depuis l'incarnation du Verbe; et c'est avoir l'opinion la plus fausse et la plus incompréhensible de ses spéculations téléologiques, que de lui attribuer, sous prétexte que la volonté est toujours libre de se porter vers le bien ou vers le mal, la pensée que ces épreuves successives qu'il juge nécessaires n'ont pas un terme, vers lequel l'âme s'avance constamment, jusqu'à ce qu'enfin elle l'atteigne. A prendre à la lettre quelques phrases sur le libre arbitre des esprits dans le siècle futur, on pourrait croire que tous leurs mouvements ne sont qu'une agitation stérile et sans but, que le monde spirituel est dans une vicissitude sans fin, et que la perfection et la béatitude des saints ne sont jamais assurées. Cela est impossible cependant, pour peu qu'on veuille entrer dans la pensée intime d'Origène. Si tous les efforts de l'homme et des autres créatures raisonnables ont été vains jusqu'à la venue du Christ, tout a changé, tout a dû changer depuis l'Incarnation. Le Dieu fait homme a déposé dans le monde un ferment qui ne peut rester inactif et inutile; il a communiqué à la nature humaine et au monde spirituel en général de nouvelles forces, qui doivent avoir leur effet. Il est vrai que cet effet ne se produit pas subitement, comme un éclair qui traverserait le monde et l'illuminerait tout entier. Le Christ travaille toujours. « Le nom de Christ, dit Origène, indique proprement le Verbe uni à la chair et réconciliant le monde avec Dieu. Mais les délais de notre conversion et la négligence de notre amendement

reculent et prolongent le temps de cette réconciliation; et jusqu'à ce qu'il fasse évanouir les principautés et toutes les puissances (de ce monde), jusqu'à ce qu'il les mette sous ses pieds et qu'il détruise le dernier ennemi, la mort, il faut qu'il règne de telle sorte qu'il exerce le mystère de l'économie dont il s'est chargé dans la chair[1]. » Si la possibilité de faillir subsiste dans les mondes futurs, s'il y a même de graves rechutes, ou bien Origène ne savait ce qu'il disait et ce qu'il voulait, ou bien il faut supposer que, malgré des tiraillements et des incertitudes, malgré des chutes même parmi les saints, le monde spirituel ne cesse, selon lui, de se perfectionner graduellement, et par conséquent que les siècles ou mondes successifs dans lesquels l'épreuve s'accomplit deviennent eux-mêmes de plus en plus parfaits, selon l'état des âmes à l'habitation desquelles ils sont appropriés. Origène, je l'avoue, a le tort de ne pas l'énoncer expressément, et son expression donnerait souvent à croire que ces mondes sont simplement différents, mais sans progrès nécessaire de l'un à l'autre. Mais lorsqu'on juge et qu'on veut entendre une doctrine, il faut moins la juger et l'entendre d'après ce que dit l'auteur, que d'après ce qu'il doit dire selon ses principes. Or Origène part de la rénovation du monde par l'apparition et par le sacrifice du Christ : il faut donc entendre toute sa téléologie dans le sens de cette rénovation, dont le terme, quelque éloigné qu'il lui parût, était toujours présent à son esprit et à son cœur. Ce terme, c'était la parfaite union des hommes avec Dieu dans le Christ, de manière que, de même que le Père et le Fils ne font qu'un, tous les esprits ne fissent plus qu'un avec le Fils et par le Fils avec le Père : c'est là encore un des textes favoris d'Origène, un de ces textes qui semblent avoir dirigé toutes ses pensées. Je le répète, il faut qu'il en soit ainsi, ou la doctrine d'Origène est absolument inintelligible.

Ce progrès que je suppose est déjà manifeste dans le premier des mondes futurs imaginés par notre auteur : ce ne sont

[1] « Ita eum regnare oportet ut mysterium susceptæ in carne dispensationis exerceat. » (*In Epist. ad Rom.*, IX, ch. XLI.)

pas seulement les élus qui reçoivent un corps plus parfait que cette chair: ce sont encore les réprouvés [1]. Voilà le premier effet de la Rédemption. Que le monde spirituel fasse un nouveau pas dans la voie du retour à l'unité, et un monde nouveau surgira, où les corps attachés aux esprits deviendront encore plus subtils et plus purs... Non qu'il n'y ait encore des pécheurs dans ces mondes-là, mais leur nombre diminue, en même temps que les saints ne cessent de croître en sainteté; de sorte qu'il y en a parmi eux qui déjà touchent au but, d'autres qui s'en rapprochent [2], et qu'ils forment tous une progression d'étoiles, dont la lumière est encore diffuse, mais n'en est pas moins la lumière.

L'éducation des âmes continue donc dans ces mondes successifs, eux-mêmes de plus en plus parfaits. On ne doit point s'étonner qu'Origène ne sache pas en marquer tous les degrés, mais il use de tous les artifices de son exégèse arbitraire pour en retrouver quelques-uns, signalés, selon lui, dans les Écritures. C'est d'abord cette terre et ce ciel que Dieu fit le premier jour, et qui ne sont ni la terre, ni le ciel visibles, mais quelque chose de plus relevé. Car le Christ n'aurait pas promis l'héritage de la terre à ceux qui ont faim et soif, ni celui du ciel à ceux qui sont persécutés pour la justice, s'il s'agissait de la terre et du ciel que nous voyons. Et dans cette terre des vivants, il y a le paradis, qui en est le plus haut degré. Quant au ciel, que de degrés différents! D'abord ce ciel visible, première station des âmes pures qui partent d'ici-bas; puis deux autres encore, puisque Paul a été ravi au troisième ciel; et ce n'est pas tout: car le livre d'Énoch, écriture apocryphe sans doute, mais qui n'en est pas moins vénérable, parle de sept cieux et non de trois; et qui sait si, au delà, il n'y en a pas encore d'autres désignés dans les livres saints par les mots de *cieux des cieux*, comme par delà le siècle il y a les siècles des siècles? Qui sait enfin s'il n'y a pas encore un degré plus élevé au delà des cieux

[1] *Des Principes*, II, ch. x, § 3 (*sub calcem*).
[2] *De Principiis*, III, ch. vi, § 6.

des cieux, comme au delà des siècles des siècles *il y a quelque chose*, « in secula seculorum *et adhuc* »? J'hésite à rappeler ces maussades rêveries d'Origène; il le faut cependant, tant pour conserver à ses spéculations leur caractère, que pour établir fermement que, par ses épreuves successives, il n'a pas entendu autre chose que des épreuves progressives, nous rapprochant toujours de plus en plus de notre fin dernière ou de la vraie fin des esprits. Je traduirai donc, mais en l'abrégeant, un long passage des *Principes*, qui ne laisse aucun doute à ce sujet.

Au sortir de la vie, l'âme, qui, sans être parfaite, a un commencement de pureté et de science, connaîtra ce qu'est l'Israël visible et les raisons de son partage en douze tribus, l'économie du sacerdoce, des sacrifices et des cérémonies (jubilés, semaines d'années, fêtes); puis la nature de l'âme, la diversité des animaux et pourquoi les genres se divisent en tant d'espèces; pourquoi certaines vertus (malignes) sont attachées à telle racine ou à telle herbe, et chassées par d'autres; ce que sont les anges apostats et comment ils deviennent une cause de déception pour ceux qui ne les méprisent pas de toute la force de leur foi; ce que c'est que l'âme de l'homme, ce qu'est le Νοῦς, ce qu'est l'esprit vital; en un mot, tout ce qui concerne la Providence sur la terre. Puis, s'élevant plus haut, l'âme apprendra si l'air qui est entre la terre et le ciel visibles est vide ou rempli d'êtres animés et d'animaux raisonnables. « Je pense donc, dit Origène, que les saints qui sortent de cette vie demeureront dans un certain lieu de la terre, appelé *Paradis*[1], comme dans un lieu d'éducation ou dans une école[2] des âmes, où ils apprendront les causes et les raisons de tout ce qu'ils ont vu sur la terre et certains indices des choses à venir. » Et « l'on peut croire, avait-il dit un peu plus haut, qu'il ne se passera pas peu de temps

[1] Origène le place tantôt sur cette terre, tantôt dans la terre idéale et invisible qu'il appelle, d'après l'Écriture, *terre des vivants*.

[2] « In quodam eruditionis loco et, ut ita dixerim, auditorio vel schola animarum. » Le grec portait probablement, au lieu d'*auditorium* et de *schola*, le mot διδασκαλεῖον, que Rufin, comme cela est son habitude, a traduit par deux mots latins. (*Des Principes*, II, ch. XI, § 6.)

jusqu'à ce que les raisons de tout ce qui se fait sur la terre soient révélées à ceux qui en sont dignes, afin que la connaissance de toutes ces choses et la grâce d'une pleine science les remplissent d'une joie inénarrable[1]. » Celui d'entre eux qui, le cœur net, l'intelligence épurée, le sens exercé, fera des progrès plus rapides, ne tardera pas à s'élever dans la région de l'air (seconde station des âmes), et de là aux royaumes des cieux, en séjournant dans ces corps que les Grecs appellent *sphères*... Et là il verra d'abord les grands mouvements qui s'y passent, puis les raisons de toutes ces révolutions. Arrivés aux cieux, les saints connaîtront la nature des astres, s'ils sont des êtres animés, pourquoi telle étoile occupe telle position et est séparée de telle autre par une si grande distance... Ayant ainsi parcouru tout le système des astres ou du ciel visible, « ils arriveront aux choses qu'on ne voit pas et dont nous ne connaissons que les noms, et à celles qui sont absolument invisibles[2]. » dont l'apôtre Paul nous a enseigné la multitude innombrable, mais que nous ne pouvons pas nous figurer même par conjecture. Et « quand nous aurons fait de tels progrès que nous ne serons plus des chairs et des corps, peut-être même des âmes, mais des intelligences pures, qui, arrivant à la perfection et n'étant plus offusquées par les nuages des passions, contempleront face à face les substances raisonnables et intellectuelles[3], l'esprit alors jouira de la perfection, d'abord de celle par laquelle il s'élève, et puis de celle par laquelle il persiste dans son haut état, ayant pour nourriture les théorèmes, les idées et les raisons des choses. Et comme en cette vie nos corps

(1) *Des Principes*, II, ch. XI, § 5.

(2) Origène distingue les choses invisibles par nature de celles qui, visibles naturellement, ne sont pas vues.

(3) « Cumque in tantum profecerimus, ut nequaquam carnes et corpora, forsitan ne animæ quidem fuerimus, sed mens et sensus ad perfectum veniens, nulloque perturbationum nubilo caligans, intuebitur rationabiles intelligibilesque substantias facie ad faciem. » Traduction de saint Jérôme, qui ne dit pas autre chose que celle de Rufin, mais qui est beaucoup moins surchargée et empâtée, et surtout qui paraît beaucoup plus littérale.

croissent par la nourriture dans le premier âge, puis, lorsqu'ils ont atteint la taille qui leur est fixée, ne se nourrissent plus que pour vivre et se conserver, de même l'intelligence, lorsqu'elle est arrivée à sa perfection, se nourrira des aliments qui lui sont propres et convenables, dans une telle mesure qu'il n'y ait jamais ni défaut, ni surabondance[1]. »

Mais en admettant que l'action libre des créatures dans cette série de siècles ou de mondes futurs ne soit pas une agitation sans but, qu'elle s'élève sans cesse par un progrès dont on ne saurait assigner la limite, on pourrait dire qu'elle n'aboutit jamais complètement, et qu'il est de sa nature de poursuivre un but toujours plus élevé sans l'atteindre. Car le but qu'elle se propose est-il atteint, il se transforme et, en se transformant, il s'éloigne, de sorte qu'il demande un nouvel effort, un nouveau progrès, et ainsi de suite à l'infini. Les derniers mots de la citation précédente suffisent pour répondre à cette difficulté: il n'est nullement question, dans Origène, de la perfectibilité indéfinie telle que l'ont conçue des modernes : son tempérament d'esprit ne répugnait pas moins à cette conception que sa foi religieuse. Partout les Écritures, soit dans la description poétique de l'autre vie, soit dans les textes du spiritualisme le plus exalté, lui présentaient la fin spirituelle de l'humanité comme parfaitement définie; et, d'un autre côté, les Grecs ont une horreur instinctive, et l'on pourrait dire de race, pour l'*ἄπειρον* : ils auraient pu tous souscrire à la formule aristotélique *χρὴ στῆναι* (il faut s'arrêter). Origène est resté profondément Grec en ce sens. Mais il se fait à lui-même ou il reproduit une objection soulevée par certains hérétiques qu'il ne nomme pas. « Il est certain qu'aucun être animé ne peut rester oisif et immobile, mais qu'il éprouve toujours le besoin de se mouvoir de toute manière, d'agir et de vouloir... A plus forte raison, est-il nécessaire que l'animal raisonnable, c'est-à-dire la nature humaine, soit continuellement en mouvement et en action : elle ne peut

(1) *Des Principes*, II, ch. XI, § 7.

donc pas rester un seul instant sans un mouvement bon ou mauvais. Mais s'il en est ainsi, à moins que la nature du libre arbitre ne soit détruite, il se pourra toujours que l'âme se porte vers le mal, et on ne la conçoit pas immobilisée dans un acte unique. Supposer cela, c'est supposer que le monde va s'arrêter et tomber dans un éternel silence[1]. » Origène ne répond pas sérieusement à cette difficulté. Est-ce la faute de Rufin, qui aurait fait quelque suppression dans sa traduction du *Commentaire sur l'Épître aux Romains?* Est-ce la faute de l'exposition d'Origène? Nous ne savons. Mais il avait sa réponse toute prête. Elle est déjà indiquée dans ces mots du texte que nous citions tout à l'heure sur le progrès spirituel de l'âme : « Lorsque l'âme voit face à face les essences rationnelles et intelligibles, elle jouit de la perfection, d'abord de celle qui lui est nécessaire pour s'élever jusque-là, ensuite de celle par laquelle elle persévère dans cet état. . . Arrivée à ce point, l'âme se nourrit des aliments qui lui sont propres et qui lui conviennent, dans une mesure qui ne comporte ni le défaut ni l'excès. » La vision de Dieu dont les esprits se nourrissent éternellement n'est-elle pas l'action la plus complète comme la plus haute? Et ce n'est pas plus une action languissante que ce n'est l'immobilité silencieuse du repos, ou plutôt du néant. Car « dans cette vie bienheureuse, où il sera donné aux âmes de parvenir, après tant d'efforts, de luttes et d'épreuves, dit ailleurs Origène, il n'y a point de satiété de ce bien infini; mais plus nous goûtons cette béatitude, plus le désir s'en dilate et s'en accroît en nous, tandis que nous possédons et embrassons plus ardemment et plus pleinement le Père, le Fils et le Saint-Esprit[2]. » Un bonheur qui, au lieu

[1] Cette objection n'est pas textuellement dans Origène : je la forme des premières lignes du chapitre onzième du livre II des *Principes*, et de certaines propositions du *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, liv. V, ch. x, fol. 568 : « Numquid potest esse seculum aliquod in futuro ubi neque boni aliquid, neque mali agatur, sed stupeant res et maneant profunda silentia? »

[2] « In qua (beata vita) cum post agones multos in eam perveniri potuerit, ita perdurare debemus ut nulla unquam boni illius satietas capiat, sed quanto magis de illa beatitudine percipimus, tanto magis in nobis vel dilatetur ejus desiderium,

d'inspirer la satiété, n'inspire qu'un amour plus ardent et plus profond pour le bien qui le cause, est nécessairement un bonheur durable et permanent, au moins du côté de la volonté qui le possède : car il doit en arrêter la mobilité, et par conséquent fixer à jamais la perfection morale dont il est la conséquence.

On ne comprend donc pas qu'Origène ajoute : « Mais si le dégoût vient à prendre quelqu'un de ceux qui sont arrivés à cet état suprême et parfait, ce ne peut être d'un seul coup; la chute ne peut être que lente et insensible, de telle sorte qu'après un court écart et un prompt repentir, il leur arrivera sans doute, au lieu de tomber complètement, de revenir sur leurs pas, de rentrer dans leur premier état et de rétablir ce qu'ils avaient laissé tombé par négligence [1]. » Car cela n'a pas de sens dans la supposition d'Origène, qui aurait dû corriger sa définition du libre arbitre, au lieu de la reproduire ici d'une façon si malencontreuse. Et pour ne rien dissimuler, ce n'est pas la seule et dernière fois qu'après avoir énoncé nettement la fin dernière de l'homme, il jette tout à coup un doute sur ce qu'il vient d'affirmer, en ramenant la pensée d'une chute nouvelle par quelque fausse démarche de la volonté, toujours balancée entre le bien et le mal. Ainsi il dit dans le traité *Contre Celse* : « Nous assurons que le Verbe se soumettra toute la nature raisonnable et la transformera en lui communiquant sa propre perfection, lorsque chacun choisira de son plein gré ce qu'il voudra [2] et obtiendra pleinement ce qu'il aura choisi [3]. Car, si parmi les maux du corps il y a des maladies et des blessures qui résistent à toute la puissance de la médecine, nous affirmons que, parmi les vices de l'âme, il n'y en a pas un qui ne puisse être guéri par le Verbe

vel augeatur, dum semper ardentius et capacius Patrem et Filium et Spiritum Sanctum vel capimus vel tenemus. » (*Des Principes*, I, III, § 8.)

[1] *Des Principes*, I, ch. III, § 8.

[2] Non ce qu'il voudra, mais ce qu'il est de son devoir, ce qu'il lui est bon de vouloir.

[3] Ἡμεῖς δὲ τῆς λογικῆς φύσεώς φαμεν ὅλης κρατῆσαί ποτε τὸν Λόγον καὶ μεταποιῆσαι πᾶσαν ψυχὴν εἰς τὴν ἑαυτοῦ τελειότητα, ἐπὰν ἕκαστος ψιλῇ χρησάμενος τῇ ἐξουσίᾳ ἕληται ἃ βούλεται, καὶ γένηται ἐν οἷς εἵλετο. (VIII, 72.)

universel et par Dieu[1]. Car le Verbe et ses remèdes sont plus puissants que toutes les maladies, et il les applique à chacun pour remplir la volonté de Dieu. La fin de toutes choses est donc l'anéantissement du péché. » On ne peut se servir de termes plus énergiques : non seulement les vices sont anéantis par la puissance du Verbe, mais encore l'âme est transfigurée et reçoit la perfection du Λόγος (καὶ μεταποιῆσαι πᾶσαν ψυχὴν εἰς τὴν ἑαυτοῦ τελειότητα); il semble qu'après cela elle doive devenir infaillible et impeccable comme le Verbe, son sauveur, qui l'a douée de sa propre perfection, ce qui n'empêche pas Origène d'ajouter : « Mais le péché est-il anéanti de telle sorte qu'il ne puisse jamais renaître nulle part? C'est une question qu'il est inutile d'agiter dans la discussion présente[2]. » Mais si l'âme est déifiée, si elle a été transfigurée, transformée dans le Verbe, une pareille question est impossible. Je tenais d'autant plus à ne pas dissimuler ces inconséquences qui étonnent, qu'il m'est impossible d'admettre la conclusion qu'en a tirée Ritter. La suite de notre exposition montrera s'il est vrai, comme l'insinue cet historien, que le repos et la béatitude qu'Origène promet à la nature raisonnable sanctifiée n'est qu'une chose passagère et précaire. Contentons-nous pour le moment d'indiquer que les embarras de la doctrine d'Origène n'étaient pas inextricables, et qu'il avait en main la solution de ses doutes malencontreux. L'indifférence est-elle donc essentielle à la liberté, et Origène lui-même ne l'exclut-il pas de l'âme du Christ, qui reste pure librement? « On ne peut douter, écrit-il expressément, que l'âme du Christ ne soit de la même nature que toutes les âmes. Mais parce que le choix du bien ou du mal est à la libre disposition

[1] Τοῦ ἐπὶ πᾶσι Λόγου καὶ Θεοῦ. Les mots ἐπὶ πᾶσι sont habituellement joints, par Origène, à Θεός (le Dieu suprême ou le Père). Ici, il les joint à Λόγος, immédiatement suivi de Θεός, ce qui rend la phrase louche. Car on ne sait s'il veut dire le Verbe suprême et universel, plus Dieu (c'est-à-dire le Père), ou bien le Verbe universel qui est Dieu. C'est ce dernier sens qui me paraît ici le vrai, et que j'adopterais si j'avais à faire une traduction du traité *Contre Celse*.

[2] Πότερον δὲ, ὥστε μηδαμῆ μηδαμῶς ἔτι αὐτὴν (κακίαν) ἐπιτραπῆναι δύνασθαι, ἢ μὴ, οὐ τοῦ παρόντος ἐστὶ λόγου διδάξαι. (*Contre Celse*, VIII, 72.)

de tous, cette âme, qui est devenue celle du Christ, a choisi (dès l'origine des choses [1]) d'aimer la justice au point de s'unir à elle inséparablement, et sans retour possible, par l'immensité de son amour. Et ainsi la fermeté inébranlable de son propos, la grandeur sans mesure de son affection, l'ardeur inextinguible de son amour, ont coupé court à la pensée de tout changement, et ce choix, qui dépendait primitivement du libre arbitre, s'est tourné en nature par l'effet de l'habitude. Donc il faut croire et qu'il y eut dans le Christ une âme humaine et raisonnable, et qu'il n'y eut en elle ni sentiment ni possibilité du péché. » Mais l'âme du Christ est le modèle de toutes les âmes; quiconque se serait donc identifié avec cet idéal, comme elle s'est elle-même identifiée dès le principe avec le Verbe, demeurerait immuable dans la volonté et l'amour du bien, sans cesser d'être libre. Et ce n'est point là une conséquence que nous imposons à Origène. Il a lui-même reconnu que la liberté pouvait subsister dans l'impossibilité morale du péché. A ceux qui, se fondant sur la liberté d'indifférence, soutenaient qu'il y aura toujours des péchés dans les mondes futurs, et que, par conséquent, il y aurait besoin de médecin et de sauveur, d'où ils concluaient que le mystère de l'Incarnation, de la Passion et de la Rédemption devait se renouveler dans chacun des mondes à venir, Origène répondait, si nous en croyons la traduction de Rufin : «Nous ne nions pas que le libre arbitre ne subsiste toujours dans la nature raisonnable. Mais nous affirmons que telle est l'efficacité de la croix et de la mort du Christ, qu'elle suffit à la guérison et au salut non seulement du siècle présent et du siècle passé, non seulement pour le genre humain, mais encore pour les vertus et les ordres célestes. Selon la pensée de Paul, le Christ a pacifié par le sang de la croix non seulement ce qui est sur la terre, mais encore ce qui est dans les cieux. Or qu'est-ce qui,

[1] J'ajoute ces mots pour rendre la pensée d'Origène plus claire. Toutes les âmes ont été créées ensemble, par conséquent l'âme du Christ existe dès la création, et dès le moment où elle a été créée, seule entre toutes elle s'est unie indissolublement au Verbe, principe de la justice, comme de la sagesse.

dans les siècles futurs, peut empêcher le libre arbitre de retomber dans le péché? C'est ce que nous enseigne l'Apôtre par une brève parole : « La charité ne tombe pas. » C'est pour cela que la charité est dite plus grande que la foi et l'espérance; seule, elle sera ce qui rendra le péché désormais impossible. Car, si un être raisonnable s'est élevé à ce degré de perfection qu'il aime Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces, et le prochain comme lui-même, où y aura-t-il encore place pour le péché...? La charité, qui est plus grande que tout, empêchera donc toute créature de tomber : alors Dieu sera tout en tous[1]. »

Donc, quelque apparence d'indécision qu'une fausse notion du libre arbitre jette trop souvent dans l'exposition d'Origène, on se tromperait gravement, je crois, de lui attribuer l'idée d'une perfectibilité indéfinie, poursuivant un but qu'elle atteint toujours en partie et qui pourtant recule toujours devant elle. L'homme a été créé parfait, comme l'est demeurée volontairement l'âme du Christ; il doit redevenir parfait par l'effort et le travail de sa volonté, et parfait sans retour, sa volonté étant enfin fixée et par sa propre perfection et par la force victorieuse de la grâce.

Mais il ne faut attendre cet état bienheureux que lorsque l'harmonie et l'unité seront complètement rétablies dans le monde spirituel, c'est-à-dire que lorsque tous seront sauvés. Jusque-là il subsistera toujours quelque imperfection, quelque ombre de misère, même dans les esprits les plus haut placés et les plus saints : ils ne brilleront de toute leur lumière, pour parler le langage figuré d'Origène, que lorsqu'ils ne formeront tous, en quelque sorte, qu'un seul soleil resplendissant devant Dieu. Non qu'Origène mette en doute aucun des articles de la tradition sur le jugement qui suivra la résurrection, le partage des élus et des réprouvés et, parmi les élus, l'inégalité des récompenses selon l'inégalité des mérites. Car, « si Jésus a dit qu'ils brilleront

[1] *In Epist. ad Rom.*, V, x, fol. 568 B, C.

tous comme un unique soleil, Paul n'a pas dit avec moins de vérité : « Autre est la lumière du soleil, autre celle de la lune, « autre celle des étoiles; et l'étoile elle-même diffère de l'étoile « en clarté : ainsi sera la résurrection. » Mais voici, je crois, ce qu'il faut penser, dit Origène. Au commencement de la béatitude dont jouiront ceux qui seront sauvés, tous ne sont pas encore pleinement purifiés, et alors se produit cette différence de la lumière des bienheureux. Mais après que tous les scandales auront été recueillis dans le royaume du Christ et dévorés par le feu, que les pensées qui engendrent l'iniquité auront été jetées dans la fournaise, que le mal aura été consumé, et que ceux qui avaient admis les discours du Malin seront revenus à eux-mêmes, alors il arrivera que les justes, brillant dans le royaume du Père, ne formeront plus qu'une seule lumière comme celle du soleil. Et, en attendant, pourquoi brillent-ils? si ce n'est pour ceux qui sont au-dessous d'eux et qui participent de leur clarté, comme le soleil fournit sa lumière aux êtres qui sont sur la terre; car ils ne brilleront pas pour eux-mêmes. Or ces paroles : « Que votre lumière brille devant les hommes, » peuvent être prises de trois manières : que votre lumière brille devant les hommes maintenant, et après la mort avant la résurrection, et après la résurrection, jusqu'à ce que, chacun étant devenu l'homme parfait, tous soient comme un soleil unique. Alors ils brilleront comme le soleil dans le royaume du Père [1]. »

Mais la pensée d'Origène va bien au delà de la tradition. Il semble que, selon lui, les bienheureux ne puissent jouir de toute leur gloire et de toute leur béatitude que lorsqu'ils partagent l'une et l'autre avec leurs frères. « L'Apôtre espère, dit-il, que tout le corps de l'Église doit être racheté, et ne pense pas que la perfection puisse être donnée à chacun de ses membres, tant que le corps entier n'est pas rassemblé en un [2]. Mais c'est sur-

[1] ... Ἕως ἂν καταντήσωσιν οἱ πάντες εἰς ἄνδρα τέλειον, καὶ γένωνται πάντες εἷς ἥλιος· τότε λάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Πατρὸς αὐτῶν. (*Comm. in Matth.*, x, 3.)

[2] *In Epist. ad Rom.*, VII, 5.

tout dans une homélie sur le Lévitique qu'Origène exprime vivement cette solidarité universelle des âmes. « Mon Sauveur, dit-il, pleure encore mes péchés. Mon Sauveur ne peut goûter la joie tant que je suis dans l'iniquité. Pourquoi ne le peut-il pas? Parce qu'il est l'avocat de mes péchés auprès de son père. Et comment celui qui est l'avocat de mes péchés pourrait-il boire le vin de la joie dans le royaume de Dieu, lui que je ne cesse de contrister en péchant? « Avec vous, dit-il, je boirai le vin nou- « veau dans le royaume de mon père. » Tant que nous n'agissons pas de sorte qu'il remonte dans ce royaume, il ne peut boire seul le vin qu'il a promis de boire avec nous... Il attend que nous nous convertissions, que nous imitions son exemple, que nous suivions ses traces, pour se réjouir avec nous... Il nous attend, et jusqu'à quand nous attend-il? « Jusqu'à ce que j'aie consommé « mon œuvre, » dit-il; jusqu'à ce que, moi qui ne suis que le dernier et le plus misérable des pécheurs, il m'ait rendu parfait et accompli...[1] » Et puis, rangeant autour du Christ les pères d'Israël, les prophètes, les apôtres, les saints qui n'ont pas reçu toute la récompense de leurs mérites et qui s'affligent, qui pleurent, qui nous attendent malgré nos retards et nos paresses, avant de recueillir une parfaite félicité : « C'est le corps seul (c'est-à-dire l'assemblée complète des hommes), continue Origène, qui doit être justifié, le corps seul qui doit ressusciter[2]. »

Ce ne sont pas seulement les saintes âmes ayant passé sur la terre qui attendent ce dernier jour, en partageant nos joies et nos tristesses, nos triomphes et nos défaites. Toute la nature gémit et souffre les douleurs de l'enfantement, en attendant le jour de la révélation des fils de Dieu. Les esprits qui animent les astres, les anges, les archanges, et les puissances les plus élevées de la hiérarchie céleste, par une solidarité qu'Origène n'a jamais bien expliquée, ont perdu une partie de leur gloire et de leur quiétude bienheureuse. Faut-il supposer, avec Ritter, que la chute d'une partie des esprits a eu son contre-coup dans

(1) *In Levit.*, hom. VII, 2.
(2) *In Levit.*, hom. VII, 2.

le monde spirituel tout entier[1]? Cela sans doute mettrait une exacte correspondance entre la téléologie et la cosmologie d'Origène. Malheureusement, il n'y a pas un seul mot de cela dans ses explications sur l'origine et la composition du monde. Doit-on croire, au contraire, s'en rapportant à certaines vues sur la venue en ce monde de Jérémie et de Jean Baptiste, par exemple, que, devançant ou plutôt imitant par avance la compassion et le sacrifice du Fils de Dieu, qu'ils voyaient dans un lointain avenir, tous les êtres célestes se soient en partie anéantis eux-mêmes pour partager et soulager les misères des hommes? Mais cette explication n'a jamais dans Origène ce caractère de généralité. Quoi qu'il en soit, le fait de la solidarité universelle n'est point douteux. Origène, dans les *Principes,* n'avait soumis « à l'esclavage de la corruption et de la vanité[2] » que les esprits sidéraux : dans le *Commentaire de l'Épître aux Romains,* il y soumet et les anges, qui sont en quelque sorte attachés au service de l'humanité, et les archanges, qui occupent les plus hautes places dans les milices célestes. « Les anges eux-mêmes, dit-il, ou, pour employer les expressions de Paul, les esprits envoyés pour le service de ceux qui doivent hériter du salut, vous verrez qu'ils ont aussi leurs fonctions et qu'ils sont assujettis à cette corruption et vanité, bien malgré eux, je pense, mais pour obéir à celui qui les y assujettit dans une espérance[3]. Car qui peut résister à sa volonté? Je suis porté par les paroles des prophètes à supposer quelque chose d'analogue des archanges. En effet, quelle plus grande vanité, quelle plus grande corruption imaginerez-vous que de faire la guerre en ce monde et d'exciter les combats des peuples et des rois les uns contre les autres? Et c'est ce que Daniel dit de Michel combattant le Prince (ou l'ange) des Perses. On voit donc que la créature raisonnable est soumise à la vanité *contre son gré et*

[1] Ritter abuse de cette vue pour faire de la chute de Satan le principe de la création telle qu'elle est actuellement, d'après une phrase fort obscure d'Origène s'en référant à un verset de Job.

[2] II, IX, § 7.

[3] Celle de voir la révélation des fils de Dieu

pour obéir à celui qui l'y soumet [1]. Car elle espère qu'un jour elle sera délivrée de ces ministères corporels et corruptibles; elle attend donc que se fasse la révélation des fils de Dieu pour le service desquels les anges ont été envoyés, afin qu'eux-mêmes, avec ceux à qui ils ont prêté leur ministère, ils obtiennent l'héritage du salut, et que des êtres célestes et des êtres terrestres il se fasse un seul troupeau sous un seul pasteur. » C'est pour cela que, par une sorte de sympathie, toute créature gémit et s'afflige avec nous, et qu'elle « montre une certaine affection et une certaine charité à ceux pour qui elle est assujettie à la corruption, et qu'elle souffre de leurs souffrances et gémit de leurs gémissements... Toute créature supérieure, contemplant nos efforts et nos combats, s'afflige quand nous sommes vaincus, se réjouit quand nous triomphons; et elle est bien plus portée que nous à se réjouir avec ceux qui se réjouissent et à souffrir avec ceux qui souffrent [2]. » C'est du salut de l'humanité que ces êtres célestes attendent leur propre délivrance, et, selon le mot de Paul, le Christ a pacifié par le sang de la croix non seulement ce qui est sur la terre, mais encore ce qui est aux cieux. Seulement, comme cette pacification n'est pas complète, comme Jésus est toujours en train de l'accomplir ou de laver dans son sang les péchés du monde [3], la nature gémit et continuera à gémir avec nous, jusqu'à ce que, tous étant sauvés, la gloire et la béatitude de l'Église soient complètes.

Lors donc qu'Origène parle du salut universel, il n'entend pas seulement le salut de toutes les âmes humaines, mais de tous les esprits quels qu'ils soient, de ceux qui sont tombés, comme de ceux qui sont restés fermes dans le devoir et qui attendent leur suprême délivrance. Car ces esprits sont tous d'essence divine et, conservant toujours quelque étincelle du bien, peuvent être sauvés. « Non,

[1] Telle est la seule explication générale qu'Origène donne de la solidarité des anges et des archanges avec l'humanité, tant dans ce passage du *Commentaire sur l'Épître aux Romains* que dans les passages correspondants du Περὶ Ἀρχῶν.

[2] *In Epist. ad Rom.*, VII, 4.

[3] *In Joh.*, I, 37. Ἔτι γὰρ αἱρεῖν (τὴν ἁμαρτίαν) ἐνεργεῖ ἀπὸ ἑκάστου, ἕως ἀπὸ παντὸς τοῦ κόσμου ἀφαιρεθῇ ἡ ἁμαρτία.

dit hardiment Origène, il n'y a pas de saint dans lequel ne se rencontre du mal; il n'y a point d'âme si mauvaise, fût-ce celle de Judas, dans laquelle il ne reste quelque bien. » Cela s'étend aux démons et à leur prince. « Il y a des degrés de qualité et de quantité dans ceux qui sont ennemis de Dieu. D'où il suit que celui qui a péché plus que les autres est appelé par Paul le dernier ennemi que le Fils triomphant doit détruire[1]. » Le livre *Des Principes* montre encore quelques traces d'hésitation sur ce point, soit qu'Origène ait été effrayé de sa propre hardiesse, soit que Rufin ait corrigé son auteur au lieu de le traduire. Il est question de natures raisonnables qui se sont tellement enfoncées dans le mal qu'elles y persistent plutôt par refus que par impossibilité d'en revenir, la rage du crime étant devenue pour elles une passion effrénée où elles se complaisent[3]. Nous lisons ailleurs : « Il faut savoir que certains esprits, qui se sont écartés de l'unité première, se sont livrés à un tel excès d'indignité et de malice, qu'ils ont été tenus pour indignes de cette éducation que le genre humain reçoit dans la chair par le secours des vertus célestes; les obstacles que rencontre la vie humaine et son éducation viennent de ces êtres qui sont déchus d'un état meilleur sans aucun espoir de retour[4]. » Mais, outre qu'Origène ne dit pas moins nettement dans les *Principes* que plus tard dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, que « le Christ est venu pour détruire non seulement la mort, mais encore celui qui a l'empire de la mort[5], » il faut observer que les mots *sine ullo respectu* (sans espoir ou sans pensée de retour) sont en contradiction manifeste avec ce qui suit immédiatement. « Quelques-

[1] *In Epist. ad Rom*, IX, XLI, fol. 664, C : « . . . Et rursus nemo est pessimorum, etiamsi ipse Judas ponatur qui supra omnem impietatem impius fuit, ut non aliquid etiam ipse boni habuisse videatur. »

[2] *In Epist. ad Rom.*, IV, 12.

[3] « Est alter iste ordo rationabilis creaturæ, qui se ita præceps nequitiæ dedit, ut revocari magis nolit quam non possit, dum scelerum rabies jam libido est et delectat. » (*Des Principes*, II, ch. VIII, § 4.)

[4] « Reluctantibus adversum nos his qui *sine ullo respectu* de statu meliori delapsi sunt. » (*Des Principes*, I, ch. VI, § 3.)

[5] *Des Principes*, I, ch. VI, § 2. — *In Epist. ad Rom.*, V, 3.

uns de ceux qui appartiennent aux milices rangées sous la principauté du diable pourront-ils un jour, dans les siècles futurs, se convertir au bien, parce que la faculté du libre arbitre subsiste toujours en eux, ou bien leur malice persistante et invétérée leur est-elle une seconde nature par la force de l'habitude ? C'est à toi, lecteur, de le décider, et de voir si absolument, tant dans les siècles temporels que dans ceux qui sont invisibles et éternels, cette partie rebelle du monde des esprits restera séparée de la communion et de l'unité finale. Cependant, tant dans les siècles (ou mondes) visibles et temporels que dans les siècles éternels et invisibles, ils sont répartis par la Providence selon l'ordre, la raison et la mesure de leurs mérites, de telle sorte que les uns dans les premiers temps, d'autres dans les suivants, d'autres enfin à la fin des temps, sont corrigés et rétablis dans leur intégrité par le moyen de longs et terribles supplices, et que, s'élevant par tous les degrés jusqu'au faîte, ils parviennent enfin aux choses invisibles et éternelles[1]. »

Origène, dit-on, a nié cette conséquence de sa doctrine. Je veux que la lettre citée et traduite par Rufin[2] ne soit pas une pièce supposée. Elle prouverait seulement qu'Origène a eu la faiblesse de rétracter, sous l'impression des ennuis de sa disgrâce, non seulement ce qu'il avait pensé, mais ce qu'il continuait à penser. Car les écrits postérieurs à sa disgrâce sont aussi pleins que le Περὶ Ἀρχῶν de la doctrine du salut universel.

[1] « . . . ut alii in primis, alii in secundis, nonnulli etiam in ultimis temporibus et per majora et graviora supplicia. . . reparati ac restituti. . . et sic per singula ad superiora provecti usque ad ea quæ sunt invisibilia et æterna perveniant... Ex quo, ut opinor, hoc consequentia ipsa videtur ostendere, unamquamque rationabilem naturam posse ab uno ad alterum ordinem transeuntem per singulos in omnes et ab omnibus in singulos pervenire, dum accessus profectuum defectuumve varios pro motibus vel conatibus propriis unusquisque pro liberi arbitrii facultate perpetitur. » (*Des Principes*, I, VI, § 3.)

[2] Rufin, *De adulteratione librorum Origenis* : « (Mes ennemis) prétendent, écrit Origène, que je dis que le père de la malice et de la perdition et de tous ceux qui sont exclus du royaume de Dieu, je veux dire le diable, doit être sauvé : ce que n'oserait avancer même un homme sorti de son bon sens et manifestement fou (*quod ne aliquis quidem mente motus et manifeste insaniens dicere potest*). »

En effet, ce n'est pas seulement sa cosmologie et sa téléologie qui exigent cette conclusion : c'est encore sa théorie du mal. Le diable, si l'on fait abstraction des pensées et des volontés mauvaises, n'est rien : il ne fait donc point partie des choses ou des substances [1]. Et la plus absurde supposition est celle d'une substance particulière qui serait, d'après la définition de Marcion et de Valentin, naturellement ennemie de Dieu [2]. Que serait en effet cette substance? Dieu, étant le bien même, est Celui qui est. Car le bon est la même chose que l'être (*ἀγαθὸς τῷ ὄντι αὐτός ἐστιν*). Or, comme le mal est le contraire du bien et que le contraire du bien est le non-être, il s'ensuit que le mal en soi n'est autre chose que le non-être ou le rien (*τὸ μὴ ὄν, τὸ μηδέν*) [3]. Si donc le diable est quelque chose, c'est qu'il est un être qui, comme tous les pécheurs, a admis le mal dans ses pensées et dans ses actions. Il ne faut donc pas dire qu'il y a un être qui soit mauvais par essence d'après la création, mais qu'il l'est devenu par un changement et par son propre choix, et qu'ainsi, pour parler d'une manière insolite, il s'est incorporé le mal pour en faire sa nature [4]. Lorsque Héracléon dit : « Ceux à qui s'adressait ce discours étaient de la substance du diable » (*ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ διαβόλου*), il suppose ridiculement que la substance du diable est différente de celle des saints êtres raisonnables (*ὡς ἑτέρας οὔσης τῆς τοῦ διαβόλου οὐσίας παρὰ τὴν τῶν ἁγίων λογικῶν οὐσίαν*). Il me semble faire la même chose que s'il disait que la substance de l'œil malade est différente de celle de l'œil sain, et que la substance de l'ouïe viciée est différente de celle de l'ouïe en bon état. De même que, dans l'ouïe et dans la vue, la différence ne vient pas de la différence de la substance, mais d'un accident qui a vicié l'ouïe et la vue, de même, dans tout être fait pour atteindre la raison,

[1] *In Epist. ad Rom.*, VI, 1-x, 3.

[2] *In Epist. ad Rom.*, IV, 12.

[3] *In Joh.*, II, 7.

[4] ... *παραμυθήσῃ καὶ περὶ τοῦ ψευδοῦς οὐκ εἶναί τινα τῇ ὑποστάσει ἐκ κατασκευῆς, ἀλλὰ ἐκ μεταβολῆς καὶ ἰδίας προαιρέσεως, τοιοῦτον δὲ γεγενημένον, καὶ οὕτως, ἵνα καινῶς ὀνομάσω, πεφυσιωμένον.* (*In Joh.*, XX, 19.)

la substance qui peut l'atteindre est la même, soit que cet être admette la raison, soit qu'il la repousse[1]. Si donc le diable n'est pas une pure abstraction, expression générale du péché, mais un être réel, il n'est pas différent des autres esprits qui ont failli, quoiqu'il soit entre tous celui qui a péché le plus; il conserve sa liberté au milieu de sa corruption, et par conséquent il peut se relever de sa chute profonde; et tandis qu'il sera détruit en tant que diable ou que prince du péché, selon une formule chère à Origène, il sera sauvé en tant qu'esprit fait à l'image de Dieu[2]. Car de supposer que Dieu, lorsque son règne sera arrivé, trouvera en face de lui un règne du diable, formé de Satan, des démons et de la plus grande partie des hommes, autrement dit que l'empire du mensonge et de la mort restera éternellement opposé et fera échec à celui de la vérité et de la vie, c'est ce que la raison et le cœur d'Origène répugnent invinciblement à admettre. « Quand les hommes restent dans le péché, dit-il, quoiqu'ils s'obstinent dans le règne et sous le pouvoir de la mort, je ne crois pas cependant que ce règne doive être éternel comme celui de la vie et de la justice, surtout quand j'entends dire à l'Apôtre que la mort est le dernier ennemi qui doive être détruit par le Christ. Si l'on pose la même éternité de la mort que de la vie, la mort ne sera plus le contraire de la vie, mais son égale, l'éternel n'étant pas contraire à l'éternel, mais le même. Maintenant il est certain que la mort est l'opposé de la vie; il est donc certain que, si la vie est éternelle, la mort ne l'est pas[3]. » La mort est donc le dernier ennemi qui doit être détruit, ou, pour traduire cette phrase dans un autre langage, Satan, prince de la mort, sera détruit en tant que prince de la mort, et non en tant que substance spirituelle. « Cet ennemi, dit Origène, sera détruit de manière à ne plus

(1) *In Joh.*, XX, xx, fol. 337, B.

(2) *In Epist. ad Rom.*, v, 3. — *In Joh.*, II, 7.

(3) « Et revera si eadem æternitas mortis ponatur esse quæ vitæ, jam non erit mors vitæ contraria, sed æqualis. Æternum namque æterno contrarium non erit, sed idem. Nunc autem certum est mortem vitæ esse contrariam; certum est ergo quod, si vita æterna est, mors esse non possit æterna. » (*In Epist. ad Rom.*, v, 7.)

régner; que s'il ne règne plus, il est certain que le péché, en quoi consiste le règne de la mort, ne sera plus; et c'est lorsqu'il lui sera dit : « Ô mort, où est ton aiguillon [1] ? »

Alors seulement le royaume de Dieu sera complet et parfaitement uni: il comprendra tous les esprits sans exception ou toute la nature raisonnable, la seule qui soit dans le plan premier de Dieu et qui soit sortie immédiatement de ses mains; et tous les esprits, brillant d'une seule lumière, comme un soleil unique, ne feront qu'un, comme le Père est un avec le Fils. Tant qu'ils sont encore dans le mouvement, dans l'effort et dans la lutte, « le royaume de Dieu, dit Origène, est comparé à un roi. Car, tant que nous ne sommes que des hommes, Dieu nous gouverne comme s'il était un homme, parce que nous sommes incapables du gouvernement de Dieu restant absolument Dieu [2]. Mais ces comparaisons ne seront plus de mise et le règne de la Providence en tant que Providence cessera, quand, les passions ayant disparu avec le péché et avec l'habitude de marcher selon l'homme, et non selon Dieu, nous serons dignes de nous entendre dire de la bouche du Père : « Je l'ai dit, vous êtes des dieux, et tous fils du Très-« Haut ou de son Christ, » ne faisant plus aucune des actions pour lesquelles il nous serait dit : « Mais vous mourrez comme « des hommes. » Alors cesseront tous les rapports avec les noms qui ne s'appliquent à Dieu qu'en tant que Providence et qui ne lui sont pas essentiels. Dieu ne sera plus un feu consumant, il sera seulement lumière. Nous verrons alors Dieu tel qu'il est, comme le promet saint Jean. Car maintenant, lors même que nous sommes jugés dignes d'entrevoir Dieu par la pensée et par le cœur, nous ne le voyons pourtant en aucune manière tel qu'il est, mais tel qu'il devient en quelque sorte pour notre direction [3]. Mais à la fin des choses, lorsque tout sera rétabli, comme il l'a

[1] *In Epist. ad Rom.*, v, 3.

[2] ... *μὴ χωροῦντας οἰκονομοθῆναι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πάντη μένοντος Θεοῦ.* (*In Matth.*, XVIII, 19.)

[3] *Οὐ βλέπομεν αὐτὸν καθώς ἐστιν, ἀλλὰ καθὼς διὰ τὴν ἡμετέραν οἰκονομίαν ἡμῖν γίνεται.* (*In Matth.*, XVIII, 19.)

promis par ses prophètes de toute éternité, nous le verrons, non plus comme maintenant, ce qu'il n'est pas, mais, comme il convient à notre nouvel état, tel qu'il est[1]. »

Il est évident que ce changement est dans nos rapports avec Dieu, et non en Dieu lui-même. Mais Origène ne va-t-il pas jusqu'à mettre le progrès en Dieu? Non pas, sans doute, dans le Père, qui est d'une immutabilité absolue, mais dans le Fils, qui, en tant que préposé à la création et au gouvernement du monde, ne laisse pas de toucher par quelque côté au mouvement. Ne semble-t-il pas, en effet, que le Fils homme-Dieu soit plus grand aux yeux d'Origène que le Fils simplement Dieu? « Il était dans la forme de Dieu, écrit-il hardiment, et, voyant la mort régner par le péché d'un seul homme parmi les peuples, il n'oublia point sa créature et ne regarda point comme une rapine d'être égal à Dieu, c'est-à-dire qu'il ne pensa pas que c'était une grande chose pour lui d'être l'égal de Dieu et de ne faire qu'un avec son Père, si la mort, qui était entrée dans le monde par le péché d'un seul, dévorait son ouvrage[2]. » Mais je me contente de signaler ce texte étrange et l'idée qu'il suggère, sans d'ailleurs y insister davantage. Je craindrais de prêter à Origène, sur l'autorité d'un seul texte, des idées qui ont pu lui traverser l'esprit, mais qui ne s'y sont pas arrêtées.

Voilà donc la nature spirituelle capable enfin de voir Dieu face à face. Est-ce à dire qu'à l'égal du Fils, l'homme ou tout autre esprit créé contemplera directement les choses qui sont dans le Père (*αὐτόπτην τῶν ἐν τῷ Πατρί*)? Origène va jusque-là dans son ivresse spéculative. « Vous pourrez vous demander, dit-il, s'il arrivera un temps où les anges verront par eux-mêmes ce qui est dans le Père, sans médiateur et sans intervention du ministre (de Dieu). Car, lorsqu'en voyant le Fils on voit le Père

[1] *Οὐχ ὡς νῦν, ὃ οὐκ ἐσῖιν, ἀλλ' ὡς πρέπει τότε, ὃ ἐσῖιν.* (*In Matth.*, XVIII, 19.)

[2] « Nec rapinam ducit esse se æqualem Deo, hoc est, non sibi magni aliquid deputat, quod ipse quidem æqualis Deo et unum cum Patre est, opus vero suum depascitur mors unius hominis ingressa delicto. » (*Épître aux Romains*, V, II, p. 553.)

qui l'a envoyé, on voit le Père par l'intermédiaire du Fils. Mais lorsqu'on voit, comme le Fils, le Père et ce qui est en lui, on a, comme le Fils, la vision immédiate du Père, sans avoir besoin du Fils qui en est l'image. Et je pense que c'est en effet la fin dernière, lorsque le Fils remettra au Père et à Dieu la royauté et que Dieu sera tout en tous[1]. » Et plus crûment encore : « C'est dans le Verbe qui est Dieu et l'image du Dieu invisible qu'on voit le Père qui l'a engendré, mais celui qui l'a vu dans l'image du Dieu invisible peut aussi voir directement le Père en lui-même, qui est l'exemplaire de l'image[2]. » Rapprochons ces deux textes d'un autre analogue sur le Fils, considéré non plus comme Verbe, mais comme Vie : « Cette source vive, se produisant dans celui qui boit de l'eau que donne Jésus, jaillit par delà la vie éternelle, jusqu'au Père, qui est au-dessus de la vie éternelle. Car le Christ est la Vie, donc celui qui est plus grand que le Christ est plus grand que la Vie[3]. » Comparons, dis-je, ces textes, et nous pourrons soupçonner que, pour avoir toujours considéré le Fils comme inégal au Père, Origène a une tendance involontaire à se passer du médiateur, sinon dans cette vie et pour tout ce qu'il appelle les économies divines, au moins pour le monde supérieur où doivent enfin arriver tous les esprits.

De pareilles vues n'ont pas moins lieu d'étonner dans celui

[1] *Ζητήσαις δ' ἂν εἰ ἔσται ποτὲ, ὅτε οἱ ἄγγελοι αὐτοὶ ὄψονται τὰ παρὰ τῷ Πατρὶ, οὐκέτι διὰ μεσίτου καὶ ὑπηρέτου βλέποντες αὐτά. Ὅτε μὲν ὁ ἑωρακὼς τὸν Υἱὸν ἑώρακε τὸν Πατέρα τὸν πέμψαντα αὐτὸν, ἐν Υἱῷ τις ὁρᾷ τὸν Πατέρα. Ὅτε δὲ ὡς ὁ Υἱὸς ὁρᾷ τὸν Πατέρα καὶ τὰ παρὰ τῷ Πατρὶ ὄψεταί τις, οἱονεὶ ὁμοίως τῷ Υἱῷ αὐτόπτης ἔσται τοῦ Πατρὸς, οὐκέτι ἀπὸ τῆς εἰκόνος ἐννοῶν τὰ περὶ τούτου οὗ ἡ εἰκών ἐστι. Καὶ νομίζω γε τοῦτο εἶναι τὸ τέλος, ὅταν παραδίδωσι τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ, καὶ ὅτε γίνεται ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι.* Dans le même chapitre, Origène parle d'hommes qui ont vu directement le Père, avant de descendre ici-bas. (*In Joh.*, xx, 7.)

[2] *Θεωρεῖται γὰρ ἐν τῷ ὄντι Θεῷ καὶ Λόγῳ εἰκόνι τοῦ Θεοῦ ἀοράτου ὁ γεννήσας αὐτὸν Πατὴρ, τοῦ ἐνιδόντος τῇ εἰκόνι τοῦ ἀοράτου Θεοῦ εὐθέως ἑνορᾷν δυναμένου καὶ τῷ πρωτοτύπῳ τῆς εἰκόνος τῷ Πατρί.* (*In Joh.*, XXXII, xviii, fol. 451.)

[3] *Ἡ γενομένη ἐν τῷ πιόντι ἐκ τοῦ ὕδατος, οὗ δίδωσιν ὁ Ἰησοῦς, πηγὴ ἅλλεται εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν, τάχα δὲ καὶ πηδήσει μετὰ αἰώνιον ζωὴν, εἰς τὸν ὑπὲρ τὴν αἰώνιον ζωὴν Πατέρα. Χριστὸς γὰρ ἡ ζωή· ὁ δὲ μείζων τοῦ Χριστοῦ μείζων τῆς ζωῆς.* (*In Joh.*, xiii, 3.)

qui répète à satiété que « nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui auquel le Fils l'a révélé, » et qui fait de ce texte évangélique le principe de la théorie du Verbe, pour ne pas dire de celle de la Trinité. Sont-ce ces témérités qui l'ont fait accuser de transformer l'âme humaine en pur esprit, de rejeter la résurrection du corps, d'enseigner l'anéantissement de la matière ou plutôt son évanouissement et sa transmutation dans la substance divine? Toutes choses qui sont précisément le contraire de sa doctrine constante.

Sa pensée, en effet, ne peut faire aucun doute pour ceux qui ne vont pas la chercher dans des phrases isolées et même empruntées à des hypothèses qu'il réfutait. Ainsi, il est certain que, dans le troisième chapitre du second livre *Des Principes*, Origène exposait et discutait trois hypothèses, même au dire de Jérôme, un de ses plus acharnés détracteurs : 1° les esprits seront-ils, dans la vie future, absolument dégagés de tout corps? 2° ou bien seront-ils revêtus de corps si lumineux et si subtils qu'à peine peut-on dire qu'ils soient matériels? 3° Toute la sphère du ciel qui non seulement est visible en elle-même, mais qui tombe effectivement sous les sens, depuis les planètes jusqu'aux étoiles fixes, étant anéantie, les âmes seront-elles transportées dans cette partie du ciel qui, sans être invisible absolument, n'est point perçue par les yeux, et y prendront-elles des corps conformes à cette habitation nouvelle? Or, si brouillée que soit la traduction libre de Rufin, elle suffit cependant pour convaincre que toutes les phrases où saint Jérôme lit l'anéantissement de la matière appartiennent à l'exposé de la première opinion, réfutée par Origène. Il serait donc parfaitement inutile de revenir sur ces accusations passionnées et légères, si l'on ne tenait à exposer complètement les spéculations d'Origène, fussent-elles des rêves et des imaginations chimériques.

Les âmes mèneront-elles, un jour, une vie tout immatérielle, tout incorporelle, comme le dit souvent Origène (*ἄϋλον, ἀσώματον βίον*)? Non, et ces expressions ne peuvent avoir qu'un sens relatif dans notre auteur. Il n'y a que le Père, le Fils et le

Saint-Esprit qui soient de nature absolument immatérielle, non seulement en ce sens qu'ils sont principalement des esprits, mais en ce sens qu'ils sont de purs esprits, si parfaits que leur perfection exclut toute habitation corporelle. Les esprits créés, au contraire, bien qu'on puisse les appeler des esprits purs lorsqu'on les considère en eux-mêmes, sont nécessairement liés à des corps, quelque subtils que soient ces corps; et cela, parce qu'ils sont plusieurs, et qu'il doit y avoir en eux un principe de différenciation. On ne peut donc supposer l'anéantissement de la matière qu'en supposant l'anéantissement même des esprits créés. Mais si la matière n'est pas plus anéantie dans le monde parfait qui nous attend à la fin que dans celui-ci, elle ne s'y présentera ni avec les formes ni avec les qualités que nous lui voyons : car de sa nature elle est sans forme et sans qualités propres, étant susceptible de toutes les qualités et de toutes les formes. Légère, subtile, lumineuse à l'origine, elle s'est peu à peu appesantie, condensée, obscurcie, à mesure qu'elle devait servir d'enveloppe à des êtres plus déchus. Par un mouvement contraire, à mesure que nous nous rapprocherons de notre premier état, elle reprendra ses qualités primordiales, qui en font l'enveloppe nécessaire, mais non la prison et la geôle des esprits. Parmi toutes ces formations d'Αἰῶνες ou de mondes, dans lesquelles se complaît l'imagination antiscientifique d'Origène, il n'y a jamais d'anéantissement, à proprement parler, comme il n'y a de création véritable que celle qui se perd dans les profondeurs de l'éternité, lorsque Dieu fit le ciel et la terre, c'est-à-dire, selon l'interprétation d'Origène, l'esprit et la matière. Depuis on ne peut raisonnablement parler que des transformations du monde (qu'Origène appelle abusivement des créations), sans qu'il y ait jamais plus ou moins de matière dans un cas que dans l'autre. Cela est si bien la pensée vraie d'Origène, malgré ses expressions impropres de création et d'anéantissement, qu'une des objections qu'il fait aux partisans de la vie future incorporelle, c'est que, dans le cas où, par impossible, les âmes bienheureuses viendraient à faillir, ce serait une nécessité

de créer à nouveau la matière, anéantie depuis qu'elle était hors d'usage[1]. Que si la résurrection, entendue au sens vulgaire, disparaît quelque peu dans l'explication qu'en donne Origène, il n'est pas moins vrai que les corps doivent entrer dans le royaume de Dieu, puisque le corps est le compagnon inséparable de l'esprit. Sans doute le corps est subtilisé, sublimé, vaporisé et, pour me servir du langage théologique, spiritualisé (πνευματικὸν σῶμα), mais il demeure corps toutefois.

Seulement, il est bien entendu que c'est aux bienheureux en tant qu'esprits, et non en tant que revêtus du corps, qu'est applicable le mot que Dieu est tout dans tous. « Lorsque l'on dit, remarque Origène, que Dieu est tout dans tous, on ne veut pas dire qu'il devient tout ni dans les animaux bruts, ni dans le bois, ni dans les pierres. Il ne devient pas tout davantage dans les corps (quels qu'ils soient), parce que naturellement ils sont privés d'âme. Il ne devient tout que dans les esprits créés à son image et destinés à reproduire sa ressemblance[2]. » Mais la doctrine du corps accompagnant l'esprit dans le royaume de Dieu n'en a pas moins une extrême importance dans les spéculations d'un idéalisme aussi aventureux que celui d'Origène. Car c'est par le corps que les esprits conservent leur individualité, et que, demeurant distincts les uns des autres et de Dieu, ils ne vont pas se perdre confusément dans l'abîme de l'éternelle substance. Que l'âme se plonge dans la contemplation et se noie dans l'amour de Dieu, elle se distinguera toujours, tant qu'elle aura un corps, et de Dieu qui est tout en elle, et des autres esprits avec lesquels elle semble ne former qu'une vivante unité dans la

[1] « Sed videamus quid eis occurrat, qui hoc ita asserunt. Videbitur enim esse necessarium ut, si exterminata fuerit natura corporea, secundo iterum reparanda sit et creanda : possibile enim videtur ut rationabiles naturæ a quibus nunquam aufertur liberi facultas arbitrii, possint iterum aliquibus motibus subjacere. » Je ne doute pas que cette traduction de Rufin ne soit plus exacte que celle de Jérôme : elle nous rend le mouvement de la discussion, que Jérôme a effacé pour tourner contre Origène une opinion qu'Origène réfutait. (*Des Principes*, II, ch. III, § 3.)

[2] Οὕτως οὐδὲ σώματα (γίνεται) ἄτινα τῇ ἰδίᾳ φύσει ἄψυχά ἐστιν. (*Des Principes*, III, VI, § 2.)

pensée et l'adoration de l'être suprême (*cum omnia restituentur ut unum sint et cum Deus fuerit omnia in omnibus*).

Il y a plus : Origène a beau écrire dans son enthousiasme théosophique : « Je pense que le mot de l'Apôtre « Dieu est tout dans « tous » signifie qu'il est tout dans chacun. Et voici de quelle manière il sera tout dans chacun. Tout ce que l'âme raisonnable, purgée de la lie des vices et délivrée de tout nuage de méchanceté, peut sentir, concevoir, penser, est Dieu ; elle ne voit plus que Dieu, elle ne possède plus que Dieu ; Dieu est la mesure de tous ses mouvements, et ainsi Dieu est tout en elle. Il n'y aura plus de distinction du bien et du mal, parce qu'il n'y a plus de mal nulle part. Dieu est tout pour l'âme, et aucun mal n'approche de lui ; elle ne désirera plus manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, parce qu'elle est toujours dans le bien et que Dieu est tout pour elle. Ainsi la fin ramenée au principe, et la conclusion des choses à leur commencement, rétablira cet état de la nature raisonnable où elle n'avait pas besoin de manger du fruit de la science du bien et du mal : de sorte que, toute pensée de malice étant écartée, et tout sentiment ramené à la pureté, celui qui est le Dieu bon est seul tout pour elle, en tout et pour tout[1]. » Malgré ce désir exalté et cette joie anticipée de contempler Dieu face à face, Origène reste tellement Grec, c'est-à-dire ami de la vie et du mouvement, que cette vision unique il ne peut la concevoir que traversée de pensées multiples et discursives, et que ce qui fait sa joie, ce n'est pas seulement de posséder Dieu, mais de posséder avec lui et en lui les raisons de toutes choses. Il se complaît à énumérer tout ce qui, mystère pour nous ici-bas, nous sera révélé dans la contemplation de Dieu ; motif de plus de s'étonner de le voir poser la question : Si nous pouvons connaître Dieu sans l'intermédiaire du Verbe. Car c'est dans le Verbe seulement, idée des idées, raison des raisons, essence des essences, que se trouve cette science dont il est si avide.

[1] *Des Principes*, III, VI, § 3.

Nous avons déjà remarqué avec quel soin jaloux Origène, écartant de l'inspiration prophétique tout ce qui sent le délire ou le ravissement hors de soi, s'efforce de maintenir la personnalité des prophètes dans l'action de Dieu sur leurs âmes; il n'est pas moins attentif à sauver la personnalité des esprits dans cette vision suprême, où « Dieu est tout dans tous ». C'est une communion intime, bien plus que cette union absolue (ἑνότης) ou que cette simplification (ἁπλότης) dans laquelle l'âme se dissout en quelque sorte dans l'unité divine. Rien, même dans les expressions les plus hyperboliques d'Origène, ne donne lieu de lui attribuer l'idée de l'absorption des esprits dans l'Être suprême. Ils conservent toujours leur activité propre, déterminée par le corps, quel qu'il soit, qu'il leur laisse. Aussi je ne crains pas de déclarer inexacte cette citation de saint Jérôme : « Et Dieu sera tout en tous, de sorte que toute la nature se résoudra dans la substance qui est plus parfaite que toutes les autres, c'est-à-dire dans la substance divine, en comparaison de quoi il n'y a rien de plus parfait[1]. » Je ne sais quel était le texte original ainsi traduit par Jérôme, mais il me paraît certain qu'il ne pouvait signifier ce que semble[2] signifier sa version. Et c'est Jérôme qui le dit. De quoi accuse-t-il Origène en général? Ou d'anéantir la matière ou du moins d'enseigner qu'à la fin de toutes choses les corps seront ce qu'est maintenant le ciel ou l'éther ou toute substance encore plus pure et plus subtile : *Cor-*

[1] « Et erit Deus omnia in omnibus, ut universa natura corporea redigatur in eam substantiam quæ omnibus melior est, *in divinam scilicet*, qua nulla est melior. » (*Epist. ad Avitum.*)

[2] Je dis *semble;* car on sait combien le manque d'articles rend le latin équivoque. Est-ce « la substance divine » ou « une substance divine » que signifie le latin de Jérôme? Il est évident qu'il n'y avait pas dans le grec *εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ οὐσίαν*. Car Jérôme, qui ne ménage pas Origène, aurait traduit mot à mot pour mieux l'accabler. Y avait-il *εἰς θείαν οὐσίαν*? La traduction de Jérôme serait inexacte, parce qu'elle est équivoque et que le grec ne l'est pas dans le cas que je suppose. Mais si Origène avait écrit *εἰς τὴν θείαν οὐσίαν*, sa phrase serait équivoque comme celle de son traducteur. Car elle pourrait signifier « dans la substance qui appartient aux êtres divins (Dieu excepté) » ou « la substance de Dieu ». Il est évident que c'est dans ce dernier sens que Jérôme a voulu que fût entendue la phrase d'Origène, car je ne veux pas supposer que *divinam scilicet* soit une addition du traducteur.

porales (*docet*) *quoque substantias penitus dilapsuras, aut certe in fine omnium hoc esse futura corpora, quod nunc et æther et cœlum, et si quod aliud corpus sincerius et purius intelligi potest.* Et dans le passage même auquel appartient la proposition dont il s'agit : « Après une très longue discussion, dans laquelle Origène dit que toute la créature corporelle sera changée en corps spirituel et très subtil, et que toute la substance des corps sera réduite en un seul corps très pur, plus délicat que la plus éclatante lumière et tel que ne peut l'imaginer la pensée humaine, il ajoute : Dieu sera tout dans tous, » etc. N'est-il pas évident que ces *spiritualia corpora et tenuia*, que ce *corpus mundissimum et omni splendore purius*, que ces *corpora* qui seront ce qu'est maintenant *l'éther ou même quelque chose de plus subtil et de plus pur encore*, ne sont pas autre chose que *ea substantia quæ est melior omnibus, divina scilicet?* Que si la substance des corps, comme semble l'indiquer Jérôme et comme le dit formellement Théophile d'Alexandrie, devait être un jour résorbée en Dieu, on ne voit pas pourquoi les âmes ne le seraient pas aussi. Or il n'y a pas de doctrine contre laquelle s'élève plus fortement Origène que cette doctrine stoïcienne [1]. Les corps ne s'évanouissent pas plus en Dieu que les âmes, en perdant les qualités grossières qu'ils ont revêtues depuis le péché, pour reprendre peu à peu leurs qualités originelles; corps spirituels, selon le mot de saint Paul, ils distingueront les esprits les uns des autres sans mettre obstacle à leur union, et ils les distinguent de Dieu, sans gêner la vision bienheureuse dont il illuminera ses créatures sanctifiées.

Vraies ou fausses, ces idées sur les fins dernières des créatures forment, avec la cosmologie, un ensemble extrêmement remarquable. Et c'est là surtout qu'on place le platonisme d'Origène. Mais, soit que l'on examine la dialectique de Platon, soit que l'on se reporte à ses mythes poétiques sur l'autre vie, on ne trouvera jamais dans Platon que l'hypothèse de la chute des âmes et celle

[1] Qu'il appelle ταπεινοὺς καὶ γραώδεις λόγους. (*Contre Celse*, V, xx.)

de leur retour possible dans le lieu divin de leur origine; et ce n'est pas là ce qu'il y a de principal et de nouveau dans la pensée d'Origène. De même qu'il y a dans sa cosmologie un principe étranger à l'auteur du *Phèdre* et du *Timée*[1], celui de l'égalité originelle de tous les esprits créés, il y a dans sa téléologie un principe non moins étranger à Platon qu'à toute l'antiquité classique, celui de la perfection même comme fin de toute créature et, par conséquent, celui du progrès, toute créature devant tendre et arriver à cette perfection, après un nombre infini de révolutions, par une ascension lente, mais continue. Il est bien question çà et là, dans les *Dialogues*, de l'âme philosophique faisant retour au ciel d'où elle est tombée, pour s'y rétablir à jamais en possession de « ces objets parfaits, simples, pleins de calme et de béatitude, que contemplent éternellement les Dieux; » et comme le nombre des âmes est limité, en y appliquant le raisonnement d'Origène contre Basilide et les autres partisans de la métempsycose, on arriverait facilement au salut de toutes les âmes, tantôt l'une, tantôt l'autre se livrant à cette purification, à cette initiation qu'on nomme philosophie. Mais il n'y a absolument rien de tel dans Platon, qui paraît toujours admettre un principe contraire à cette conclusion, c'est que le mal ou le non-être n'a pas une existence moins nécessaire que l'être ou que le bien, qu'il subsistera toujours, et que, ne pouvant trouver place dans le ciel où habitent les Dieux, il ne peut manquer d'avoir son séjour éternel sur cette terre. « Il n'est pas possible, Théodore, dit Socrate dans le *Théétète*, que le mal soit tout à fait détruit, parce qu'il faut qu'il y ait toujours quelque chose de contraire au bien; on ne peut non plus le placer

[1] Dans le *Phèdre*, au-dessous de Dieu, habitant le lieu supra-céleste qu'aucun poète n'a encore célébré, il y a les dieux, qui circulent autour de ce lieu divin et qui contemplent cette essence immatérielle, et de plus les âmes voyageant à la suite des dieux; ceux-ci ne peuvent déchoir; les âmes seules, qui voyagent à leur suite, sont susceptibles de chute. Dans le *Timée*, Dieu fait d'abord les dieux, la première des espèces qui doivent constituer le grand être animé appelé *monde;* puis il leur laisse à faire les trois espèces mortelles, dont l'espèce humaine, lesquelles sont nécessairement inférieures à l'espèce faite par Dieu même.

parmi les Dieux, et c'est une nécessité qu'il circule sur cette terre et autour de la nature mortelle [1]. » Je sais qu'Origène, à Celse qui opposait ce passage du *Théétète* aux espérances infinies des chrétiens, répond que Celse n'entend pas cet endroit de Platon. Lorsque l'adversaire du christianisme soutient qu'il n'y aura jamais dans le monde plus ou moins de mal, mais que, la nature de l'univers étant toujours une et la même, la génération du mal doit aussi être toujours la même, « il semble, reprend Origène, qu'il ne fait que paraphraser ce que Socrate dans le *Théétète* dit chez Platon, à savoir que les maux ne peuvent ni disparaître du milieu des hommes, ni habiter près des Dieux. Mais cet homme qui se vante d'avoir embrassé la vérité dans un seul écrit, et qui a intitulé son petit livre contre nous Ἀληθὴς λόγος [2], ne paraît pas avoir ici entendu exactement la pensée de Platon. Car le mot du *Timée* : « Quand les Dieux purifient la terre « par l'eau, » montre que la terre ainsi purifiée par les eaux contient de moindres maux qu'avant d'être purifiée. Je dis donc que les maux sont moindres alors, pour me conformer à la pensée de Platon [3]. » Mais Origène n'en est pas moins obligé de convenir que, d'après le passage ci-dessus mentionné du *Théétète*, Platon semble avoir pensé que le mal ne pourrait jamais disparaître absolument du milieu des hommes [4]. Sans doute Platon nous crie, comme pourrait le faire Origène : « Fuyons donc au plus vite de ce séjour dans l'autre. Or cette fuite consiste dans la ressemblance avec Dieu, autant que cela dépend de nous : et l'on ressemble à Dieu par la justice et la sagesse et la sainteté [5]. » Mais la philosophie de Platon ne perd jamais son caractère aris-

[1] Cette existence nécessaire des contraires est discutée philosophiquement dans le *Sophiste*. Elle semble avoir dicté à Platon, dans les *Lois*, le dernier de ses ouvrages, l'hypothèse des deux âmes, toutes deux éternelles, l'âme bonne et l'âme mauvaise. (*Théétète*, p. 176.)

[2] *Discours vrai* ou *Discours de la vérité?* On ne sait pas au juste le sens précis de ce titre.

[3] *Contre Celse*, IV, LXII.

[4] *Contre Celse*, IV, VI.

[5] *Théétète*, p. 176.

tocratique; et cette fuite du séjour terrestre au séjour d'en haut ou la ressemblance avec Dieu n'est donnée qu'à un petit nombre d'âmes, que la philosophie délivre des souillures de ce monde; elle ne paraît pas la fin dernière de l'humanité; de sorte que Platon n'est pas moins différent d'Origène par l'esprit que par les principes. Cette solidarité qu'il veut établir entre les citoyens de sa république ne dépasse pas les bornes de cette vie, tandis que la solidarité entre les esprits est telle dans Origène que pas un, non pas même l'âme du Christ, ne peut jouir d'un bonheur parfait, tant qu'il en reste un seul à sauver. Que l'on sollicite, tant que l'on voudra, tous les textes philosophiques et tous les mythes de Platon sur l'autre vie, on n'en fera jamais sortir ni l'idée du salut de tous, ni celle de la solidarité universelle, ni celle du progrès ou de la perfectibilité.

Mais Origène n'aurait-il pas subi directement ou indirectement l'action du masdéisme renouvelé, qui, de son temps même, arracha la Perse aux Parthes et, du même coup, aux idées grecques et à la prédication chrétienne? On ne peut songer, je crois, à l'influence de cette révolution sur l'esprit et les doctrines d'Origène. Il y avait déjà vingt-trois ans qu'il enseignait au Didascalée lorsque le premier des Sassanides rétablit, vers 226, l'empire des Perses; et vraisemblablement ses *Stromates*, son Περὶ Ἀναστάσεως (ou *De la Résurrection*), ses commentaires sur les premiers chapitres de la Genèse, étaient composés et publiés, si son livre *Des Principes* ne l'était pas. Ces ouvrages sont certainement antérieurs au *Boun-dehesch*, monument religieux de cette restauration nationale, lequel n'a été rédigé qu'après l'avènement des Sassanides, et peut-être sous le second ou le troisième de ces princes plutôt que sous le premier. Or les conceptions téléologiques d'Origène étaient dès lors complètement arrêtées. Car, si le traité *De la Résurrection*, qui, selon toute probabilité, est la deuxième de ses œuvres, est aujourd'hui perdu, nous en connaissons cependant assez pour affirmer qu'il n'y a pas dans son Περὶ Ἀρχῶν, ni dans ses productions postérieures, une seule idée capitale sur les fins dernières qui ne fût déjà

dans ce traité. Rien, d'un autre côté, ne nous autorise à supposer qu'à la date 226-231 [1] il ait pu avoir la moindre connaissance de ce nouveau livre sacré des Perses, ni même qu'il l'ait jamais connu directement ou indirectement.

Cela toutefois ne prouverait rien. Si le *Boun-dehesch* était encore à faire en 231, les éléments qui le composent devaient préexister et fermentaient au sein de la Perse. Car la rénovation spiritualiste des croyances zoroastriennes non seulement coïncide avec l'empire des Sassanides, mais paraît avoir concouru à la victoire et à l'élévation de cette dynastie nationale. Il ne serait donc pas impossible que les chrétiens de la Perse eussent été pénétrés des idées et des imaginations qui s'agitaient autour d'eux, et que, par leur commerce avec leurs frères de Syrie, ces imaginations et ces idées se fussent infiltrées dans l'Orient hellénique, en grande partie chrétien. Ce qui est constant, c'est que la dernière grande hérésie orientale, celle de Manès, qui fit tant de bruit dès le

[1] 231 est la date de l'exil d'Origène, forcé de quitter sa ville natale Alexandrie; 226 est celle de la révolution persane. Tous les ouvrages origéniques que j'ai cités dans mon texte, plus les quatre premiers livres du *Commentaire sur Jean*, ont été composés entre ces deux dates, quelques-uns sans doute avant 226. Voici leur ordre de composition. Les *Stromates* sont le premier de tous ses ouvrages, d'après le témoignage concordant d'Eusèbe et de Jérôme. Jérôme semble dire que le livre *De la Résurrection* est le second. Cet ouvrage est certainement antérieur au Περὶ Ἀρχῶν, où l'auteur se plaint qu'on a mal pris sa pensée, et sans doute au *Commentaire sur les premiers chapitres de la Genèse*, qui paraît une apologie, à ne considérer que la vivacité des attaques contre les croyances vulgaires au sujet de la résurrection de la chair. Ce commentaire a précédé les *Principes*, qui y renvoient, comme les *Principes* ont précédé les quatre premiers livres du *Commentaire sur Jean*, qui était sur le métier lors de la disgrâce d'Origène. Nous lisons, en effet, dans le cinquième livre actuel, qu'il avait laissé à Alexandrie et perdu le livre cinquième de cet ouvrage, mais qu'il avait retrouvé assez de calme d'esprit pour le refaire et pour continuer son travail. Quant aux autres écrits d'Origène, il est impossible d'en fixer l'ordre et la date. Nous savons seulement que les dix livres *Contre Celse* et le copieux *Commentaire sur Matthieu* sont de la fin de sa carrière, et qu'il ne permit que dans les dernières années de sa vie de prendre copie de ses homélies. De plus, le traité *Du Martyre* a été publié lors de la persécution de Sévère. Enfin, par la préface du premier livre sur saint Jean, nous apprenons que c'était le premier de ses commentaires sur les Évangiles et sur les écrits apostoliques. Donc, à part les quatre premiers livres sur Jean, tous ses commentaires sur le Nouveau Testament sont postérieurs à 231. Tout le reste est incertain.

milieu du IVe siècle et dans les siècles suivants, partit de ce côté, et l'on peut supposer non sans raison qu'elle se forma, du vivant même d'Origène, parmi les chrétiens expulsés de la Perse avec les derniers restes de la civilisation grecque qui subsistaient encore parmi les Parthes sous les derniers Arsacides. Malheureusement, très insuffisants sur les origines du manichéisme, les documents sont à peu près nuls sur les rapports religieux de la Perse et du monde gréco-romain à cette époque. J'ai dit qu'il y avait, dans la première moitié du IIIe siècle, nombre d'apocryphes fort lus par certains hérétiques, si nous en croyons Porphyre, et que ces apocryphes, mis sous les noms de Zoroastre, de Zostrianus, etc., nous ramènent à la Perse, comme les *Livres Hermétiques* nous ramènent par le nom de Thauth à l'Égypte. Origène avait pu lire ces *Apocalypses* ou *Révélations* de Zoroastre. Mais nous ignorons à peu près complètement ce qu'elles contenaient, et le texte de Porphyre ne nous livre que cette indication précieuse : c'est que les hérétiques qui usaient de ces apocryphes « les mettaient fort au-dessus des ouvrages de Platon, qu'ils accusaient d'avoir mal connu le monde intelligible, » ce qui veut dire que ces livres présentaient une théorie plus ou moins différente de celles de Platon sur le monde intelligible ou sur le Verbe, quelque chose d'analogue sans doute à ce que nous lisons aujourd'hui dans le *Boun-dehesch* au sujet de cette conception théologique. Mais sur le Verbe, Origène n'avait rien à apprendre du *Boun-dehesch*, non plus que des apocryphes.

Je n'entends pas toutefois m'en tenir à ces conclusions négatives. Quelque originalité que j'attribue à la doctrine téléologique d'Origène, je reconnais volontiers les emprunts qu'il a faits aux traditions orientales, singulièrement à celles de la Perse; seulement il me paraît très difficile de les marquer avec quelque précision. Pour le faire, je ne craindrai pas de remonter très haut dans le temps, en commençant par les influences masdéennes que le judaïsme transmit aux chrétiens, et qu'Origène en naissant reçut avec le christianisme.

Soit qu'on ouvre les Évangiles et les écrits apostoliques, soit que l'on consulte la paraphrase chaldaïque d'Onkelos ou certains apocryphes tels que le livre d'Hénoch ou les vers sibyllins dans leurs parties les plus anciennes, on se trouve en face d'un résultat aussi obscur dans ses causes qu'évident en lui-même : le mosaïsme non seulement de la Loi, mais des prophètes, s'est complètement modifié, sans que l'on voie bien comment ce travail s'est produit. Partout des anges et des démons; le règne du mal opposé à celui du bien, et les méchants ou les fils des ténèbres opposés aux bons, aux saints ou aux fils de la lumière; Satan, qui n'est encore dans le livre de Job qu'un ministre de Jéhovah, devenu son adversaire et presque son rival sous le nom de *Prince du monde;* la destruction par le feu de cet univers maudit; la résurrection des morts, le jugement dernier et le royaume de Dieu rétabli sur les ruines du royaume du diable, le tout mêlé à la conception du Verbe et aux croyances messianiques ou aux ambitions et espérances nationales d'Israël : voilà ce qui distingue et sépare le judaïsme immédiatement antérieur à Jésus de la foi de Moïse et des prophètes. A ces traditions il faut en ajouter une qui, bien qu'elle semble impliquée dans la plupart des autres, n'est pas aussi généralement admise: celle de la chute ou du péché originel. Jetée dans le second chapitre de la *Genèse,* qu'on pourrait supprimer sans trancher dans le vif, elle est sans conséquence sur le reste de la Bible et ne reparaît plus d'une manière certaine que dans l'*Ecclésiastique* de Jésus de Sirach. Il y a plus : elle est absente des trois premiers Évangiles; et si elle est sans cesse présupposée par celui de Jean, c'est dans les Épîtres de Paul seulement qu'elle devient la pierre angulaire d'un système religieux. Or toutes ces croyances et ces imaginations, sauf les espérances messianiques, sont incontestablement masdéennes. Mais comment et à quelle époque se sont-elles glissées dans le mosaïsme pour le transformer? Sont-elles un emprunt ou bien le développement spontané de certains germes obscurs et jusqu'alors inféconds, semés çà et là dans la *Genèse,* dans le *Deutéronome* et dans les

Prophètes? Et même, pour pousser le scepticisme jusque-là, quoiqu'elles se rencontrent dans l'*Avesta*, a-t-on le droit d'affirmer qu'elles sont persanes plutôt que juives d'origine? Le silence dans lequel restèrent ensevelis les livres zends jusqu'à la découverte d'Anquetil Duperron et le peu d'antiquité relative des documents juifs[1] laisseraient subsister une grande incertitude sur ces questions, sans le secours de la littérature hellénique.

Mis en rapport avec les rois de Perse, vers le même temps que les Juifs, les Grecs ont une chronologie plus complète et mieux liée que celle du peuple d'Israël à partir du VIe siècle. C'est ce qui donne à leurs informations sur la religion persane une importance capitale pour la question que nous agitons. Dès le Ve siècle, Hérodote nous renseigne sur l'esprit iconoclaste du masdéisme dans le discours si significatif qu'il prête à Cambyse, perçant de son épée le dieu-bœuf Apis[2]. Moins d'un siècle après, Xénophon nous laisse entrevoir le fond même du masdéisme dans les réflexions, qu'il attribue à un personnage de sa *Cyropédie*, sur les deux âmes que chacun de nous porte en lui, l'âme bonne et l'âme mauvaise[3]; et, généralisant ce que Xénophon n'avait donné à entendre que dans une fiction particulière, Platon nous parle dans ses *Lois*, le dernier de ses ouvrages, des deux âmes (ou deux principes) qui luttent non seulement en chacun de

[1] On avait bien entendu parler des livres de Zoroastre, mais jusqu'à Duperron personne ne les connaissait. Quant aux documents juifs, le plus ancien est la traduction des *Septante*, qui date du commencement du IIIe siècle avant J.-C., s'il est vrai qu'elle ait été faite sous Ptolémée Philadelphe. Puis viennent les écrits relatifs à la guerre de l'indépendance, les prophéties du Pseudo-Daniel, la plupart, sinon la totalité des psaumes sous Antiochus Épiphane, et, l'on ne sait à quelle date, les livres des Machabées; puis l'*Ecclésiastique*, vers 150 au plus tôt, et enfin la *Sagesse*, la paraphrase d'Onkelos et Philon, aux approches et au commencement de notre ère. Il n'y a pas un de ces écrits qui ne contienne des documents très antérieurs à sa rédaction; le difficile est de démêler et de dater, même approximativement, ces documents.

[2] Liv. III, ch. XXIX.

[3] Cela n'est pas dans l'*Avesta*, mais se retrouve, sept siècles plus tard, dans le manichéisme, tel que ses adversaires nous le font connaître. (*Cyrop.*, VI, XLI, p. 896 E, 897 A, B, C, D, E.)

nous, mais dans l'univers [1]. Xénocrate, le second de ses successeurs à l'Académie, admet, si nous en croyons Plutarque, les anges bons et les anges mauvais. Bientôt Aristote, qui ne parle qu'assez vaguement du bon principe dans sa *Métaphysique* [2], appelle dans son Περὶ Φιλοσοφίας les deux principes de Zoroastre de leur vrai nom national, Oromaze et Ahriman; et, à côté de lui, l'auteur des *Histoires Philippiques*, Théopompe, rappelle leur lutte et mentionne formellement la victoire définitive d'Oromaze et la réhabilitation des êtres créés dans leur pureté primitive et dans le bonheur. Les historiens d'Alexandre et leurs successeurs qui avaient écrit des choses de la Perse nous manquent, et nous savons seulement que le péripatéticien Hermippe, au IIIe siècle, avait traduit de nombreux ouvrages attribués à Zoroastre. Nous aurait-il fourni beaucoup de lumières et surtout des lumières bien pures sur les croyances persanes? Pline nous autorise à croire que les ouvrages mis en grec par Hermippe se rapportaient moins à la religion de l'Iran qu'à la magie. Mais, si sommaires et si incomplètes que soient les informations que nous venons de recueillir, elles suffisent pour prouver que le fond primitif du masdéisme n'était pas très différent de celui du masdéisme restauré sous les Sassanides; que ce fond remonte non seulement au IVe et au Ve siècles avant notre ère, mais aux premiers rois Achéménides et sans doute au delà; qu'il a donc pu agir sur l'esprit des Juifs dès l'époque de la captivité; d'où l'on peut conclure qu'il a agi en effet et qu'il n'a cessé de le faire

[1] Ceci est si peu dans le caractère des spéculations platoniciennes, que je serais tenté d'attribuer ce passage à Philippe d'Opunte, l'éditeur des *Lois*, à moins que ce ne soit une de ces fantaisies de pensée, comme il s'en rencontre beaucoup dans Platon. Quant à la distinction de Xénocrate des démons bons et des démons mauvais, si Plutarque, entêté de démonologie, ne l'a pas exagérée et faussée, elle est certainement antihellénique, malgré les expressions courantes d'*εὐδαίμων* (heureux) et de *κακοδαίμων* (malheureux). Elle viendrait donc d'une influence étrangère.

[2] *Métaphys.*, liv. XIII, ch. IV. — *Ἀριστοτέλης ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ φιλοσοφίας καὶ πρεσβυτέρους εἶναι (τοὺς μάγους) τῶν Αἰγυπτίων, καὶ δύο κατ' αὐτοὺς εἶναι ἀρχὰς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα, καὶ τῷ μὲν ὄνομα Ζεὺς καὶ Ὠρομάσδης, τῷ δὲ Ἅδης καὶ Ἀρειμάνιος.* (Diog. Laert., préf., § 8.)

entre le VIe siècle et les temps qui virent naître le christianisme. Le masdéisme peut donc sembler le facteur principal des croyances populaires étrangères à la Loi qui formaient en partie le judaïsme contemporain de Jésus.

Y eut-il de nouvelles infiltrations persanes entre les premières années de notre ère et le temps d'Origène, quand la commotion produite par l'annonce de la Bonne Nouvelle eut tiré de leur sommeil toutes les traditions de l'Orient, et fait paraître au grand jour le travail latent qui les avait transformées et rapprochées depuis la conquête d'Alexandre? Il n'y a aucune témérité à le supposer; malheureusement il nous reste bien peu de témoignages historiques de ce fait, extrêmement probable en lui-même. On peut tenir peu de compte du culte de Mithra, qui se répandit alors en Occident et qui faisait jeter les hauts cris à saint Justin, comme si le démon s'était proposé par les mystères mithriaques de contrefaire les mystères du Christ pour en paralyser la vertu : ce culte, tel qu'il se montre à nous en Grèce et en Italie, me paraît plutôt une excroissance qu'un développement du masdéisme. Mais une preuve autrement sérieuse de l'influence des traditions zoroastriennes, c'est l'extrême importance que prend la question du mal dans les doctrines philosophiques ou religieuses, comme le témoignent, d'une part, le traité de Plutarque *Sur Osiris et Isis*, et, de l'autre, les nombreux systèmes gnostiques dont cette question fait le nœud, comme elle faisait celui de la religion des Mages. C'est pour la résoudre que les gnostiques de toutes les sectes ont forgé tant d'imaginations bizarres sur la genèse du monde, et qu'a été inventée la dernière grande hérésie orientale, celle de Manès. Certes, il ne faut pas un grand effort d'interprétation pour retrouver la chute originelle, l'amendement douloureux et le salut final des natures raisonnables dans la fiction valentinienne de la *Passion* d'Achamoth[1]. Plus net encore, mais avec

[1] Ce mythe théologico-cosmogonique, suffisamment exposé par Irénée (*De Hæres.*, I, ch. IV) et par Tertullien (*Adversus Valentinianos*, ch. VIII-XXI), est longuement développé dans le livre copte de *Sophia Pistis*, écrit d'abord en grec et traduit en égyptien, que Brugsch a publié et mis en latin.

moins d'imagination et plus de dureté, Basilide en est arrivé aux violents et impitoyables paradoxes que Jos. De Maistre a cru inventer sur la justice divine et les souffrances imméritées en apparence des victimes de la justice humaine[1]. Mais quelque évidentes que me paraissent les traces de l'idée masdéenne à cette époque, je n'ai rien rencontré dans les écrivains chrétiens ni dans les auteurs profanes, leurs contemporains, d'aussi net et d'aussi conforme à l'origénisme que les informations réunies de Xénophon, de Platon, d'Aristote et de Théopompe.

La première fois qu'il est parlé de la résurrection, c'est-à-dire

[1] Clément (*Strom.*, IV, ch. XII) nous a conservé trois passages remarquables du vingt-troisième chapitre des *Exegetica* de Basilide : «Je le déclare, tous ceux qui sont en butte à ce que j'appelle des afflictions, sans doute pour avoir failli, à leur insu, dans d'autres épreuves, sont amenés à ce bien (du martyre) par une bonté providentielle. Elle permet qu'ils soient traduits devant les tribunaux pour des motifs différents, afin qu'ils ne soient pas comme des condamnés ordinaires, livrés au supplice pour des délits incontestables, ni chargés d'opprobre, comme le meurtrier et l'adultère. On ne les accuse que d'être chrétiens, ce qui les console de leurs douleurs ou, pour mieux dire, en détruit jusqu'à l'apparence. Si quelque fidèle est livré aux tourments sans avoir commis aucune faute, ce qui est rare, il ne pourra point imputer ce qu'il souffre à la malice et à la perversité des puissances; il souffrira comme souffre l'enfant qui paraît n'avoir pas péché... De même donc que l'enfant qui n'a pas péché auparavant, ou du moins qui n'a commis par lui-même aucune faute, par cela même qu'il porte en lui le germe du péché, gagne à être livré à la souffrance, quoiqu'elle lui fasse sentir ses rudes aiguillons; de même, s'il se rencontre un homme qui souffre ou qui ait souffert, sans avoir jamais prévariqué par lui-même, ses souffrances partiront du même principe et auront le même caractère que celles de l'enfant. Il a en lui-même la faculté qui pèche; s'il n'a point failli, l'occasion seule lui a manqué. Il ne faut donc pas lui tenir compte de son apparente innocence. Pourquoi? Tout homme qui a la volonté de commettre un adultère est adultère, bien qu'il n'ait pas consommé d'adultère; tout homme qui a la volonté de commettre un meurtre est meurtrier, bien qu'il n'ait point accompli de meurtre; il en va de même de ce prétendu juste qui n'a pas péché. Du moment que je le vois souffrir, ne fût-il coupable d'aucun méfait, je le déclare méchant, par cela seul qu'il avait en lui la volonté de pécher. En effet, on me fera dire tout au monde, avant de me contraindre à taxer de cruauté la Providence... Si, laissant de côté tout ce qui précède, vous essayez de me confondre en vous appuyant de certains noms; si vous me dites, par exemple: Un tel a souffert, donc un tel a péché; je vous répondrai, avec votre permission : Il n'a pas péché, mais il était semblable à l'enfant qui souffre. Si vous me pressez davantage, j'ajouterai : Citez-moi l'homme que vous voudrez, il est homme et Dieu est juste; car nul, ainsi qu'il a été dit, ne sortit pur d'une source impure.»

au temps de la guerre de l'indépendance contre Antiochus Épiphane, il n'est question que d'une résurrection partielle [1]; mais bientôt, se généralisant et s'étendant à tous les justes d'Israël et sans doute à tous ceux des Gentils qui avaient accepté et pratiqué la Loi [2], cette croyance se mêla avec les imaginations sous lesquelles le second Isaïe et les plus récents des petits prophètes s'étaient représenté le renouvellement du monde. C'est dans cet état qu'elle passa aux chrétiens. Le salut universel, quel que fût l'instinct universaliste du christianisme primitif, ne fut jamais que le salut de tous les saints ou de tous les fidèles enfants d'Abraham, qu'ils le fussent de naissance ou qu'ils le fussent devenus par la foi [3]. Je ne vois pas que les gnostiques soient allés au delà. Les saints, ou les purs, ou les spirituels, devaient tous arriver au salut et à la gloire, en vertu même de leur nature; les choïques ou matériels étaient, pour la même raison, anéantis; quant aux psychiques, intermédiaires entre les uns et les autres, ils étaient sauvés ou anéantis, selon qu'ils s'élevaient par leur libre choix au rang des spirituels, ou qu'ils se ravalaient à celui des hommes de chair et de sang. De réhabilitation universelle de la nature humaine, il n'en est question que dans Origène et dans le masdéisme tel que Théopompe nous le fait connaître.

« D'après les Mages, écrivait Théopompe, l'un des dieux doit

[1] « Et plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre et pour une infamie éternelle. » (*Daniel*, ch. XII, 3.) Les *Machabées* sont, en un sens, plus explicites; ils indiquent clairement ce que sera ce réveil. Le troisième des enfants qui meurt pour sa foi manifeste la conviction que Dieu lui rendra les membres qu'il perd par attachement pour sa loi (VII, 11). Il n'est pas question, dans ce chapitre, non plus que dans le chapitre XII du même livre (44 et 45) et dans le chapitre XIV (46), du sort des méchants, c'est-à-dire des lâches d'Israël, comme de tout ce qui n'était pas israélite.

[2] Les vers sibyllins sont plus généreux : ils promettent le salut à tous ceux des Gentils qui auront suivi les préceptes noachiques (ou de Noé), qu'ils aient consenti ou non à se faire circoncire.

[3] Pour les premiers chrétiens, la résurrection est universelle, mais le salut ne l'est pas. On ne sait si les peines des méchants seront éternelles ou si, après avoir duré un certain temps, par exemple pendant le règne de mille ans, elles ne s'éteindront pas avec les âmes des méchants.

être vainqueur pendant trois mille ans, et pendant trois autres mille ans ils combattront l'un contre l'autre, chacun des deux détruisant ce que l'autre aura fait, jusqu'à ce qu'enfin Hadès [1] sera délaissé ou anéanti [2]. Alors les hommes seront heureux, ils n'auront plus besoin de nourriture, et leurs corps ne projetteront plus d'ombre; le Dieu qui aura produit tout cela se reposera pendant un certain temps, ainsi que le ferait un homme qui dormirait. » Il faut compléter cette citation par deux autres, l'une de Diogène Laërce, qui dit que, d'après les Mages, selon que l'écrit Théopompe, « les hommes reviendront à la vie et seront immortels [3]; » l'autre d'Énée de Gaza [4], rapportant que Zoroastre a prédit qu'il arriverait un moment où aurait lieu la résurrection des corps. Qu'on mette la conversion d'Ahriman à la place de son anéantissement, et l'on aura la tradition complète des masdéens, telle que nous la voyons consignée dans les hymnes du *Yaçna*, ou bien la téléologie d'Origène.

Mais n'est-ce pas une apparence? La conclusion du philosophe alexandrin est la même que celle des sectateurs de Zoroastre; il se peut qu'il l'ait empruntée, et cela me paraît même probable. Mais la doctrine est-elle la même? Si dans l'*Avesta*, comme

[1] Nous avons déjà vu, dans une citation du Περὶ Φιλοσοφίας d'Aristote, cette identification de Hadès et d'Ahriman, comme celle de Zeus et d'Oromasdès.

[2] Selon qu'on lit *τέλος δ' ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅδην*, ou *τέλος δ' ἀπολεῖσθαι κ. τ. λ.* Amyot concilie tout, en unissant les deux versions, comme le fait M. Nicolas (*Doctr. rel. des Juifs*, p. 299), tout en admettant la distinction des deux textes (page 344). La plupart des éditeurs admettent *ἀπολείπεσθαι*. J'admettrais, au contraire, *ἀπολεῖσθαι*, d'après les paroles qui précèdent immédiatement dans le texte de Plutarque, et qui ne me paraissent qu'une variante de la version de Théopompe, copiée par Plutarque dans un autre auteur, qui l'avait lui-même copiée dans l'auteur des *Histoires Philippiques*. « Il viendra un temps fatal et prédéterminé auquel cet Ahriman, après avoir amené sur le monde la famine et la peste, sera détruit et entièrement exterminé par eux (les douze grands dieux faits par Oromaze); alors la terre sera tout unie et égale; il n'y aura plus qu'une vie et qu'une sorte de gouvernement parmi les hommes, qui n'auront plus qu'une seule langue et qui vivront heureux. » (*De Iside et Osiride*, ch. XXIII.) Tout ce chapitre de Plutarque est extrêmement curieux.

[3] *Ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς Μάγους φησὶ (Θεόπομπος) τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους.*

[4] *Dialogus de immortalitate animæ*, p. 177.

dans les écrits d'Origène, tous les hommes sont l'œuvre du Dieu bon et doivent finalement être sauvés en vertu du principe spirituel de vie qu'il leur a insufflé, Ahriman est-il une créature d'Oromaze, comme Satan l'est de Jéhovah? Fils des ténèbres, comme Oromaze l'est de la lumière, Ahriman et les Dévas ses créatures ne peuvent être convertis ou ramenés à leur véritable nature; ils ne peuvent être que transformés et, qu'on me permette ce mot, dénaturés de fond en comble : ce qui veut dire que leur conversion est inintelligible et a dû être juxtaposée, on ne sait à quelle époque ni sous quelle influence, au système primitif de Zoroastre. Que si l'on m'objecte qu'Ahriman, comme Oromaze, est une émanation de l'Akarana ou du Temps sans borne, on confirmera plutôt qu'on ne détruira ma conclusion. Outre que cette production ou création n'a pas plus de sens moral que celle de Kronos par Ouranos et par Gé dans la théogonie d'Hésiode, elle laisse toujours subsister ce fait indéfectible qu'Ahriman est le mal ou les ténèbres, comme Oromaze est le bien ou la lumière. Donc ni l'un ni l'autre ne peut changer de nature ou d'essence que par une contradiction qui renverse tout le système. Le dualisme, la rivalité ou la guerre de deux principes également éternels est à la racine même du masdéisme, tandis que l'unité est à celle des spéculations d'Origène. Tout peut et doit faire retour à l'unité, au bien, à Dieu, parce que tout tient son être de Dieu, aussi bien Satan, le prince et non le principe[1] du mal, que le plus fidèle et le plus pur des archanges. Car la nature de Satan est bonne comme tout ce que Dieu a fait; c'est sa volonté seule qui est pervertie. Or on conçoit que la volonté d'un esprit puisse changer; mais il est contradictoire que son essence change jamais. De plus, Ahriman, avec son armée d'esprits rebelles, « se prosternant devant Ormuzd, proclamant sa puissance et sa supériorité, se joignant au chœur des esprits bienfaisants[2], » n'est qu'un vaincu qui reconnaît sa

[1] Car, à proprement parler, il n'y a pas de principe du mal.
[2] *Yaçna*, hym. 30 et 31.

défaite; ce n'est pas un fils coupable et repentant qui, subjugué enfin par la bonté autant et plus que par la puissance de son père, reconnaît que sa dépendance est sa perfection et son bien.

D'un autre côté, si la tradition de la chute et de la déchéance est bien plus présente dans le masdéisme que dans la loi de Moïse et même que dans le judaïsme, déjà imprégné d'idées persanes, elle se présente sous de tout autres caractères et a de tout autres conséquences que dans le christianisme et dans Origène. A peine oserais-je affirmer que le masdéisme ait jamais connu, à proprement parler, le péché originel, quoique l'idée d'une déchéance primitive soit au fond de toute la doctrine de Zoroastre.

L'homme a été surpris, trompé, altéré dans son intérieur par les artifices d'Ahriman, «le calomniateur, la grande couleuvre malfaisante», qui sème ses œuvres et ses créations à côté des œuvres et des créations d'Oromaze, et jusqu'au sein de ces créations et de ces œuvres. A-t-il réellement failli ou plutôt son être n'a-t-il pas été doublé d'un être étranger qui agit en lui à son insu et sans le consentement de sa volonté? Le disciple de Zoroastre n'a pas à se repentir, à expier, mais à combattre; c'est un héros armé par Oromaze et par son prophète, qui lui montrent l'ennemi qu'il ne voyait pas, qu'il ne pouvait même soupçonner. Il doit, il est vrai, se purifier; il a donc de l'impureté en lui; mais elle lui est étrangère. Certes, nulle religion n'a plus instamment recommandé la pureté dans les paroles, la pureté dans les pensées, la pureté dans les actions; ce précepte revient à chaque page dans tous les livres de l'*Avesta*. Mais le combat de ce héros, la purification de ce fidèle consiste en grande partie dans des actes extérieurs, utiles à la vie civile, dans le travail par lequel on nettoie et fait fleurir la terre d'Oromaze, gâtée par Ahriman, dans le desséchement des marais, dans le soin des troupeaux, dans la destruction des bêtes nuisibles, etc.; de sorte que cette religion, qui est par beaucoup d'endroits la plus spiritualiste de l'antiquité, en est aussi la plus

positive dans ses préceptes et dans ses œuvres[1]. La crainte perpétuelle que le chrétien porte jusque dans sa foi la plus profonde, l'attention incessante qu'il doit exercer sur lui-même, ce travail tout intérieur par lequel il s'efforce de se refaire à l'image de Dieu, sont choses trop raffinées pour une religion primitive. Les abstinences et les mortifications, bonnes pour le contemplatif et pour l'ascète, ne feraient qu'affaiblir le soldat d'Oromasdès, toujours en action, moins pour se faire la guerre à lui-même que pour combattre en lui, et surtout dans la société et dans la nature, Ahriman et ses milices, qui ne cessent de troubler et de gâter le monde du Dieu bon par des créations contraires. Les données masdéennes que le christianisme a reçues du judaïsme y sont donc renouvelées et transformées par un esprit tout différent; et il me paraît impossible que la téléologie persane et la téléologie d'Origène se ressemblent autrement que par le dehors. J'ai montré comment Origène, malgré la fantasmagorie de ses *siècles* se succédant les uns aux autres, malgré ses créations et ses anéantissements de mondes, a effacé tout ce qui, dans la tradition populaire, sentait le coup de théâtre, et l'a remplacé par le mouvement régulier ou par la loi des épreuves successives et progressives. Tout se fait chez lui avec poids et mesure, de manière à satisfaire tout ensemble à la justice et à la miséricorde de Dieu, et la *catastase* ou réhabilitation finale n'est que le terme naturel et nécessaire de la libre conversion des natures raisonnables. Je ne veux pas dire que l'heureuse catastrophe qui, dans le masdéisme, doit clore nos destinées terrestres, ne soit pas préparée. Ce dénouement est amené, il est vrai, mais par des événements purement extérieurs, analogues à ceux qui précèdent dans l'*Apocalypse* la défaite de l'Antéchrist. Après la venue de deux prophètes, qui régneront chacun mille années et qui, en ajoutant chacun un livre à la loi d'Ormuzd, feront

[1] C'est ce qui est évident, même dans la traduction de Duperron, qui, trompé par ses maîtres parsis, a fait tant de contresens en spiritualisant ce qui doit être pris dans son sens propre et grossier.

régner la piété et le bonheur sur la terre, la «grande couleuvre», l'odieux et malfaisant Dahac, un moment enchaîné à la montagne de Demavand, rompra ses fers et, s'abattant sur le monde, y exercera partout sa pernicieuse influence et ses ravages. C'est alors que le libérateur, Çaoshianç, viendra au secours des vrais adorateurs de la lumière, pour rétablir la loi d'Ormuzd et chasser la fraude et le mensonge. Que sont ces pieux enfantillages à côté des expiations et de la longue éducation qui doivent aboutir, selon Origène, à la réconciliation des créatures avec Dieu? S'il ne s'explique pas beaucoup plus que les écrivains sacrés du masdéisme sur la conversion du «calomniateur» de l'œuvre de Dieu, au moins cette conversion n'est-elle pas une surprise: elle est parfaitement conséquente à toute la philosophie d'Origène, tandis qu'elle est une péripétie inattendue dans le drame divin de la Perse, et, il faut ajouter, une contradiction avec le dualisme, principe de tout le système masdéen. Et puis, quelle est la perfection qui nous attend dans le monde renouvelé? Les âmes, quittant leurs demeures souterraines, reprendront leurs corps: elles habiteront désormais dans une terre parfaitement unie et plane sans plus craindre la douleur et la mort; leurs corps n'auront plus besoin de nourriture et ne projetteront plus d'ombre: il n'y aura qu'une seule cité et qu'une seule langue. Où est dans tout cela ce besoin de science, de perfection intellectuelle et morale, de «déification», si profondément empreint dans les Pères alexandrins et surtout dans Origène? Des deux côtés, «à la fin des temps, tout rentrera dans la communion universelle du bien, comme dit M. Michel Nicolas, tout, jusqu'aux hommes impurs qui s'étaient opposés à son triomphe, jusqu'au prince du mal et à la ténébreuse cohorte des démons.» Mais de quel bien? Je croirais faire tort à Origène de comparer ses spéculations et même ses rêves aux traditions et croyances persanes. Même dans les livres qui datent de l'époque des Sassanides, le masdéisme en est resté à la perfection et au bonheur

[1] *Doctrines religieuses des Juifs*, p. 302.

qu'imaginent les religions primitives et que pourraient rêver des enfants.

Mais là n'est pas encore l'originalité ni l'intérêt des doctrines d'Origène sur les fins dernières. Car ces aspirations et ces idées de perfection, de félicité toute spirituelle, lui étaient communes avec tous ses coreligionnaires quelque peu éclairés. Son originalité est surtout dans son vif sentiment de la justice et de la solidarité universelle.

Il n'était pas de ceux qui se prosternent devant une tradition sacrée en contradiction flagrante avec la justice telle que la conçoit notre conscience, en s'écriant : *O altitudo!* Car, de même qu'il ne croyait pas qu'il y eût une vérité pour Dieu et une autre pour les créatures raisonnables, il ne put jamais se persuader qu'il y eût une justice divine tellement différente de celle des hommes, qu'elle en renversât le premier principe, qui est que toute responsabilité est personnelle. Aussi pouvait-il bien répéter de temps à autre la légende biblique sur tous les hommes perdus et condamnés en Adam, mais il en revenait toujours au principe que nul ne peut être puni pour un autre, que chacun a le sort qu'il a mérité personnellement ici-bas ou ailleurs, et qu'en conséquence le bien ou le mal que nous éprouvons doit être proportionné au bien ou au mal que nous avons fait. Sans doute il a été mis sur la voie par la critique hardie que les sectaires orientaux, à demi hellénisés, faisaient de la conduite du Dieu des Juifs, comme par leurs déclamations sur l'inégalité des conditions humaines. Mais, outre l'absurde conclusion qu'ils en tiraient, je veux dire leur théorie du Dieu juste, et par cela même malfaisant, qu'ils se plaisaient à opposer au Dieu bon, ils avaient une idée si trouble de la justice que, lorsqu'ils sortaient des négations, c'était pour affirmer qu'il y avait des hommes qui étaient sauvés ou perdus nécessairement, en vertu même de leur nature; et le moins extravagant de tous au sujet du gouvernement de la Providence, Basilide, en était réduit à cette extrémité que quiconque souffre sans avoir l'air de le mériter, est puni pour des fautes qu'il a commises à l'insu des autres et sans se les

rappeler lui-même, et que, s'il n'en a pas commis, il aurait dû en commettre, ayant en lui le principe du péché [1]. C'est que tous ces Orientaux se faisaient l'idée la plus fausse de la liberté, quand ils ne la niaient pas absolument. Or la moralité et la justice ne sont que des mots vides de sens, dès que l'homme n'est pas une vraie personne ou un être libre. C'est parce qu'il a un sentiment si vif de la liberté qu'Origène a un sentiment si vif de la justice, et réciproquement. Comme il ne peut concevoir d'autre responsabilité que la responsabilité personnelle, il n'a jamais pu concevoir d'esprit si irrémédiablement blessé par le péché qu'il ne conservât le pouvoir de se relever ou de faire le bien. Mais de pareilles considérations ne sont pas moins étrangères au système masdéen qu'au christianisme entendu d'une certaine façon. On ne sait, dans la religion de Zoroastre, si l'homme est coupable ou simplement victime d'une puissance supérieure. Il est méchant et malheureux, si Ahriman est le plus fort; bon et heureux, si Oromasdès l'emporte; pour lui, il ne peut que se débattre misérablement entre ces deux puissances contraires, qui se le disputent et qui se l'arrachent.

D'un autre côté, il y a une idée ou, si on le préfère, un sentiment qui me paraît propre à Origène, l'idée ou le sentiment de l'universelle solidarité. Le masdéisme, je le sais, avait déjà professé, comme le christianisme, la charité universelle. « La pure satisfaction de voir la conversion des méchants, dit M. Michel Nicolas, est l'objet des prières des fervents sectateurs du masdéisme [2]. » Il y a plus : le masdéen demande dans ses prières non seulement la conversion des hommes pécheurs, mais

[1] Voir la note 1, page 396, où sont rapportées quelques citations textuelles de Basilide, conservées par Clément.

[2] *Yaçna*, hymne XLVII. Les prières pour la conversion des méchants et même d'Ahriman reviennent assez souvent dans les livres zends de toutes les époques. Sans connaître cette particularité, Hérodote avait remarqué combien étaient désintéressées les prières des Perses : « Il n'est pas permis à celui qui offre un sacrifice de faire des vœux pour lui seul en particulier; il faut qu'il prie pour la prospérité du roi et celle de tous les Perses en général : car il est compris sous cette dénomination. » (I, CXXXII.) Tout croyant faisait ce que Philon attribuait au grand prêtre des Juifs : il priait pour la création entière.

encore celle du prince du mal; et c'est chez lui une croyance arrêtée que le génie du mal pliera un jour le genou devant Oromasdès. « Cet injuste, cet impur, dit un passage du *Yaçna*, ce roi ténébreux qui ne comprend que le mal, à la résurrection, il dira l'Avesta; exécutant la loi, il l'établira même dans la demeure des damnés[1]. » Mais cette charité qui va bien au delà de celle des chrétiens n'est point toute la doctrine d'Origène sur les fins dernières. Il est le premier, il est le seul qui, éclairé par le verset de saint Paul : « Toute la nature gémit dans les douleurs de l'enfantement, » ait compris et professé qu'il n'y a point de perfection ni de félicité solitaires, que la perfection et la félicité des bienheureux sont imparfaites tant que sera incomplet le corps de l'Église, c'est-à-dire tant que tous les esprits n'auront pas fait retour volontairement à l'unité primordiale. Et non seulement les saints restent imparfaits dans leur vertu et dans leur bonheur; mais les anges eux-mêmes, si élevés qu'ils soient dans la hiérarchie céleste, par une sympathie qu'Origène n'a jamais bien expliquée, semblent avoir perdu de leurs avantages depuis la faute et la déchéance d'une partie des esprits, et ne les recouvreront que lorsque le vice, la souffrance et la mort auront cessé dans le monde. Le fils de Dieu lui-même continue et achève sa passion, tant que toutes les natures raisonnables ne sont point sauvées et rentrées dans la bienheureuse communion du Père qui est le bien même. Voilà ce que je ne trouve que dans Origène et ce qui manque même à Grégoire de Nysse, qui a cependant adopté et en un point corrigé heureusement ses conclusions sur la catastase ou réhabilitation finale.

C'est dans cette mesure et dans ces limites que je crois pouvoir dire, non qu'Origène ne doit rien aux influences directes ou indirectes du masdéisme, ni au travail de ses devanciers ortho-

[1] N'ayant sous la main ni le *Zend-Avesta*, ni le travail particulier d'Eug. Burnouf sur le *Yaçna*, j'emprunte cette citation au savant auteur de la *Kabbale* (p. 379), sans pouvoir vérifier s'il a suivi la traduction d'Anquetil-Duperron ou celle de Burnouf. Mais ce point de la doctrine masdéenne ne fait aucun doute; quoiqu'il ne soit point signalé par Théopompe, il est certainement antérieur à Origène et même au christianisme.

doxes ou hétérodoxes, mais que sa théorie des fins dernières est, dans son ensemble, une doctrine nouvelle et qui lui est propre. Quoique l'idée d'un progrès lent, mais continu, qui doit aboutir à la perfection, ne se rencontre pas dans la tradition masdéenne, cependant celle du salut final de tous, même d'Ahriman, la nécessité de l'expiation ou de la purification complète s'y ajoutant, pouvait conduire où est arrivé Origène. Mais, comme je l'ai annoncé dès le début de mon exposition, si la lecture possible et très probable des apocryphes de Zoroastre, de Zostrianus et autres a pu favoriser les tendances de la pensée du docteur alexandrin, ces tendances lui viennent d'ailleurs. Ce besoin impérieux de la perfection et du salut de tous n'est point né d'influences du dehors, mais de l'essence la plus intime du christianisme, de ces espérances infinies, déposées par Jésus dans l'esprit de ses disciples comme un ferment qui devait renouveler le monde. Ce n'est ni à Platon, ni à la Perse, qu'il en faut reporter l'honneur; on doit le laisser tout entier au christianisme, aux aspirations qu'il a excitées, et au grand cœur d'Origène, qui a été touché plus que tout autre de ces aspirations. La réputation de notre philosophe a payé assez cher auprès de l'orthodoxie postérieure ces nobles et généreuses doctrines, pour qu'on lui en laisse, à lui seul, tout le mérite et toute la gloire.

ORIGÈNE AU IIIe ET AU IVe SIÈCLE.

Comme nous le voyons dans une de ses homélies, Origène avait déjà, de son vivant, des partisans et des adversaires à outrance, ceux-ci toujours prêts à déprécier et à empoisonner tout ce qu'il pouvait dire ou écrire, ceux-là donnant à ses opinions une autorité qui ne saurait appartenir à un homme. Il n'avait pas moins à se plaindre de ses admirateurs que de ses ennemis les plus violents. « Plusieurs, disait-il, en louant nos discours et notre doctrine, avancent des propositions que notre conscience nous empêche d'admettre; d'autres calomnient nos traités, et nous accusent de penser ce qui jamais, que nous sachions, n'a été dans notre idée[1]. » Et ces sentiments contraires n'avaient pas attendu pour se faire jour que l'évêque d'Alexandrie, Démétrius, eût déchaîné contre l'illustre maître du Didascalée tout le clergé de l'Égypte. Nous voyons dans le livre des *Principes*, un des premiers qu'ait écrits Origène, que son traité *De la Résurrection* avait excité des méfiances, et qu'il avait à se surveiller pour ne pas encourir l'accusation d'hérésie. « Certains, dit-il, sont choqués dans leur foi ecclésiastique, comme si nos opinions sur la résurrection étaient folles et complètement dénuées de sens[2]. Ou bien, ayant l'esprit prévenu d'autres idées préconçues, ils pensent que les nôtres (sur les fins dernières de l'homme) sont hérétiques et contraires à la foi de l'Église[3]. »

(1) *In Lucam*, hom. XXV.

(2) « Offenduntur quidam in ecclesiastica fide, quasi velut stulte et penitus insipienter de resurrectione credamus. » (II, ch. X, § 1.)

(3) « Aut si jam præjudicatum et præventum alius animum gerit, hæretica hæc et contra fidem ecclesiasticam putat. » (I, ch. XVI, § 1.)

Eusèbe nous rapporte, d'un autre côté, que les fidèles et même les gentils se pressaient avidement autour de sa chaire, et nous savons que telle était sa renommée au dehors, que les églises d'Achaïe le demandèrent à Démétrius, pour confondre les hérétiques dont elles étaient infestées.

Cet honneur fut la cause occasionnelle de sa disgrâce et de tout le bruit qui se fit dès lors autour de sa doctrine. Déjà choqué que les évêques de Césarée et de Jérusalem, Théoctiste[1] et Alexandre, eussent fait prêcher dans leurs églises Origène, qui n'était pas encore prêtre, Démétrius ne put supporter que ces deux prélats l'eussent ordonné lors de son passage pour la Grèce. Mais les lettres violentes du patriarche d'Alexandrie, non plus que les deux synodes où il fit condamner son ancien catéchiste, n'empêchèrent pas celui-ci de rester le docteur le plus autorisé de l'Orient, ni d'enseigner à Césarée comme il avait enseigné à Alexandrie, et de prêcher dans la Palestine, dans la Syrie, dans la Phénicie, et dans la Cappadoce, dont le métropolitain, saint Firmilien, aimait à utiliser son ministère ecclésiastique. Vivement attaqué après sa mort, arrivée en 254, sur sa cosmologie et sur sa théorie des fins dernières, par saint Méthodius dans un traité Περὶ Γεννητῶν et dans un autre Περὶ Ἀναστάσεως, sur sa théologie proprement dite et sur sa méthode allégorique[2] par d'autres qu'on ne nomme pas, Origène ne fut pas défendu moins vivement par saint Pamphile et par Eusèbe, qui avaient étudié sous lui à l'école de Césarée. Les violentes accusations de ses adversaires, qui, à en juger par l'*Apologie* de Pamphile[3], lui reprochaient les choses les plus contradictoires, ou même mettaient à son compte des erreurs qu'il avait réfutées, avaient produit leur effet ordinaire, et l'on voyait nombre de gens qui criaient à l'hérétique et à l'impie, mais qui, lorsqu'on

[1] Photius le nomme Théotechne, le confondant sans doute avec un de ses successeurs de ce nom, plusieurs fois cité dans l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe.

[2] On sait toutefois le nom d'Eustache d'Antioche parmi les adversaires de sa méthode allégorique. C'est contre elle qu'était dirigé le traité sur le *Ventriloque*.

[3] Faite en 307. Elle se composait de six livres, dont le premier seul nous a été conservé dans la traduction de Rufin.

leur demandait où se trouvaient les opinions dont ils étaient indignés, avouaient qu'ils n'avaient pas lu un mot des livres incriminés et qu'ils répétaient ce qu'ils avaient entendu dire[1]. Ces injustes et sottes calomnies firent plus de bruit que d'effet, tant que vécurent des hommes tels que Pamphile, Firmilien, Grégoire le Thaumaturge[2], Denys d'Alexandrie, Eusèbe et d'autres, qui avaient entendu le grand docteur, ou qui même avaient été ses disciples ou au moins ceux de ses disciples immédiats. Il conservait encore assez d'autorité lors du concile de Nicée pour qu'Athanase en appelât à son témoignage, comme à celui de Denys et de Théognoste, ses deux successeurs dans le Didascalée. Vers le même temps, l'un des plus ardents défenseurs de la foi de Nicée, saint Hilaire de Poitiers, le suivait dans sa paraphrase des Psaumes et mettait en latin ses commentaires sur Job et sur saint Matthieu. Bientôt après, saint Basile et saint Grégoire de Nazianze donnaient, sous le titre de *Philocalie*, un recueil des passages les plus notables de ses écrits[3], tandis que saint Ambroise et Eusèbe de Verceil, continuant ce qu'avait fait saint Hilaire, traduisaient quelques-uns de ses commentaires ou quelques-unes de ses homélies. Saint Jérôme non seulement mettait en latin ses discours sur saint Luc et sur le Cantique des cantiques, mais encore il ne se faisait aucun scrupule et se vantait dans ses travaux sur la Bible de piller (c'est son mot) les *Tomes* et les *Scolies* de l'exégète alexandrin[4]. Origène était

(1) «Multos invenias, quos si interroges in quibus libris aut in quibus locis dicta sint hæc quæ arguunt, confitentur se nescire quidem ea de quibus affirmant, nec legisse unquam, audisse autem alios dicentes.» (*Apol.*, p. 546 C.)

(2) Saint Basile l'appelle Grégoire le Grand.

(3) C'est ainsi que nous a été conservée en grec la plus grande partie du troisième et du quatrième livre des *Principes;* et ces livres contiennent : 1° toute la doctrine d'Origène sur le libre arbitre, et l'explication des textes les plus délicats des Écritures et surtout de Paul sur ce sujet; 2° toute la méthode d'exégèse d'Origène. Donc beaucoup de choses qui choquaient Huet et nos orthodoxes du XVIIe siècle ne choquaient que médiocrement saint Basile et saint Grégoire, pour ne pas dire qu'elles leur paraissaient conformes à la vérité, puisqu'ils les admettaient dans un recueil de morceaux de choix.

(4) Deux sortes différentes de commentaires. Les *Tomes* étaient ces longs commentaires tels que ceux que nous avons encore en partie sur saint Jean et sur saint

alors à ses yeux «le maître des églises après les apôtres». Il semblait donc, au IVe siècle, gagner du terrain en Occident, sans que son crédit fût beaucoup entamé en Orient par les attaques de Pierre d'Alexandrie et par celles d'Eustache d'Antioche, ni par les excès des moines égyptiens de Nitrie ou de Scétos, les uns soutenant obstinément ce qu'on appela l'origénisme, c'est-à-dire les points les plus compromettants de la doctrine du maître, plus ou moins mal entendue, les autres poussant l'aversion de ses spéculations idéalistes jusqu'à l'anthropomorphisme le plus grossier.

Mais, vers la fin du siècle, ses affaires parurent compromises. Le patriarche d'Alexandrie Théophile, prélat plus intrigant et plus brouillon que théologien et philosophe, et saint Épiphane, évêque de Chypre, qui, dans sa réfutation des hérésies, semble prendre à plaisir de les multiplier[1], s'acharnèrent sur la mémoire d'Origène et gagnèrent à leur cause saint Jérôme, mécontent de Jean, évêque de Jérusalem, qui était chaud origéniste. Passant avec son emportement habituel d'un extrême à l'autre, Jérôme se rangea parmi ceux qu'il avait autrefois traités de «chiens aboyants»[2] contre un écrivain qui (il n'en doutait pas dans ses commentaires sur Michée) devait plaire à tout homme de quelque intelligence[3]. Théophile parvint à faire condamner comme hérétique saint Jean Chrysostome, qui, sans être précisément origéniste, ne consentait pas à oublier les services et le savoir d'Origène, et ne concevait pas, dans sa naïve honnêteté, la rage déployée contre les partisans de ce Père.

Saint Jérôme dans le même temps, soit dans ses diatribes contre Rufin, soit dans ses lettres à Avitus et à Pammachius, soit dans ses *Libri paschales* traduits de Théophile, renouvela toutes les

Matthieu. Les *Scolies* étaient de courtes notes expliquant surtout les difficultés littérales et les particularités historiques des textes sacrés.

(1) Il lui arrive plus d'une fois de faire deux hérésies d'une seule.

(2) Lettre à Paula.

(3) Préface du *Commentaire sur Michée* : «On me reproche de piller les *Tomes* d'Origène; pour moi, je me fais gloire d'imiter un écrivain qui, je n'en doute pas, ne peut que plaire à tout homme intelligent.»

accusations qui, depuis cent cinquante ans, faisaient tant de bruit en Orient. Toutefois ni le synode, plus politique que théologique, où le patriarche d'Alexandrie avait fait condamner l'origénisme dans la personne de Jean Chrysostome, ni les véhémentes invectives de Jérôme n'auraient porté une atteinte mortelle à la doctrine d'Origène sans les débats du pélagianisme. Sans s'autoriser précisément d'Origène, Pélage, Julianus et Célestius en appelaient sans cesse aux anciens, et particulièrement aux Grecs; et c'était assurément (Jérôme ne s'y trompe pas dans ses *Dialogues contre les Pélagiens*) avec les doctrines de l'auteur des *Principes* sur la justice divine et sur la liberté que leurs opinions avaient le plus de rapport. Les semi-pélagiens d'ailleurs, entre autres Cassien et les religieux de Lérins, étaient des savants tout imbus des idées grecques, c'est-à-dire des idées d'Origène. Il était donc fatal qu'il devînt de plus en plus suspect en Occident, tandis que les hérésies sur la personne du Christ, celles de Nestorius et d'Eutychès, ramenaient sans cesse son nom dans les querelles de l'Orient. Les deux parties de la catholicité ne pouvaient manquer de s'unir enfin pour le proscrire. Fatigué des troubles excités par les moines de la Palestine, qui, dans leur fanatisme pour ou contre Origène, en étaient venus à argumenter à coups de crocs, de piques et de leviers de fer, Pierre, patriarche de Jérusalem, sollicita de Justinien et de Pélage, légat du pape Vigile, la condamnation de l'origénisme et de son auteur. La sentence, provoquée par la lettre de l'empereur à Mennas, ne se fit pas attendre, et, douze ans après, en 553, fut solennellement confirmée par le second concile général de Constantinople. Depuis, le nom d'Origène, simplement suspect et mal noté en Occident, ne cessa d'être maudit en Orient, au moins pendant tout le moyen âge. Les auteurs de *Chaînes*, qui copient sans cesse le docteur alexandrin sans même s'en douter, parce que sa science était devenue peu à peu anonyme, ne rencontrent jamais son nom sans l'accompagner de la qualification de «maudit» ou de toute autre semblable; et Photius, avec toute son érudition, n'est pas beaucoup plus juste et moins fa-

natique que ces obscurs compilateurs : il ne voit absolument que des hérésies et des monstruosités dans le traité *Des Principes*.

Une fortune si agitée et si diverse suffirait seule pour prouver l'importance de la doctrine si contrairement accueillie et son influence profonde sur la théologie, qui ne la rejeta que lorsqu'elle en eut exprimé tout le suc.

Nous n'avons à examiner ici Origène que comme philosophe; nous ne devons pas cependant oublier que la philosophie est peut être la moindre part de son immense travail. Avant lui, la plupart des exemplaires des Évangiles présentaient une extrême confusion, chacun mêlant ensemble Matthieu, Marc, Luc et Jean, pour sa commodité personnelle. Il entreprit une revision du texte grec, qui fit autorité et qui servit plus tard de règle à saint Jérôme dans la revision de la traduction latine, laquelle n'était pas moins confuse. Avant lui, les Pères ne connaissaient que la Bible des Septante, et, dans leurs discussions avec les Juifs ou avec les sectes judéo-chrétiennes, se récriaient naïvement toutes les fois qu'on opposait une autre traduction à la traduction consacrée, comme si le Saint-Esprit avait tenu la plume pour les soixante-douze. Grâce à ses *Hexaples* [1], où l'on pouvait lire le texte original transcrit en caractères hébreux, puis en caractères grecs, accompagné des traductions des Septante, d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, avec des signes empruntés aux grammairiens d'Alexandrie pour marquer ce qui se trouvait dans les Septante et non dans le texte hébreu, et réciproquement, les docteurs chrétiens pouvaient, sans savoir un mot de la langue hébraïque, se rendre compte d'une partie au moins de la traduction qu'ils lisaient. Toutes les fois qu'Eusèbe, saint Basile, ou tout autre Père grec ou latin antérieur à saint Jérôme cite une autre version que celle des Septante ou quelque mot hébreu [2], on peut être sûr que cela vient des *Hexaples* : ils doivent

[1] Les *Hexaples* devinrent plus tard les *Octaples*, quand Origène y eut ajouté deux autres traductions anonymes, qu'il avait retrouvées dans ses excursions. Mais l'œuvre continua d'être citée sous le titre premier d'*Hexaples*.

Ainsi lorsque Basile, dans son *Hexaméron*, fait remarquer, sur le verset 2 de

toute leur science à Origène. Les *Hexaples* sont le premier et le plus grand travail critique fait sur l'Ancien Testament avant saint Jérôme. Mais l'esprit du temps, tourné tout entier à une théologie raisonneuse, le rendit à peu près inutile, comme il stérilisa plus tard les excellents principes de critique émis par Jérôme dans les commentaires qui accompagnaient sa traduction nouvelle.

C'est surtout comme interprète des Écritures qu'Origène exerça une puissante action sur son temps et sur les âges postérieurs, et cela touche jusqu'à un certain point à la philosophie chrétienne, puisque ce sont les Écritures qui doivent fournir les principes de cette philosophie. Les principes donc et en partie les conséquences dépendent de l'interprétation donnée au texte sacré. Persuadé que les Écritures ont été inspirées de Dieu ou dictées par l'Esprit-Saint, et que, comme le monde, elles sont une œuvre où il n'y a rien d'oiseux, rien d'inutile, Origène s'est jeté, avec la confiance la plus intrépide, dans l'aventureuse entreprise de retrouver la pensée de Dieu, ou du moins quelque chose de cette pensée, sous des figures qui ne l'indiquent certainement que de très loin. Il n'avait pas inventé ce mode d'interprétation, il n'était même pas le premier chrétien qui l'eût appliqué; mais nul avant lui, nul après lui ne l'appliqua avec cette audace et cette étendue. Point de fait, tant dans le Nouveau que dans l'Ancien Testament, qui ne fût figuratif; point de mot qui n'eût un sens spirituel; les inconvenances mêmes et les impossibilités cachaient les mystères les plus profonds. Il n'y a que les préceptes qui échappent à cette interprétation hasardée, pour ne pas dire arbitraire. Jamais Origène n'est tombé, à cet égard, dans les byzarres mysticités de Clément, par exemple, sur le Décalogue[1]. Ou bien il accepte ces préceptes littéralement; ou bien, lorsqu'ils lui paraissent hyperboliques, il les ramène aux termes de la raison, à peu près comme Clément, dans son petit

la *Genèse*, que le terme syriaque (=hébreu) est bien plus expressif, et signifie, non pas «*était porté* sur les eaux», mais «*les couvait* comme pour les féconder».

[1] *Strom.*, liv. VI, ch. XVI.

traité : *Si le riche peut entrer dans le royaume des cieux*, en use avec les textes des Évangiles contre les riches. Mais l'ensemble de son exégèse n'en est pas moins allégorique et souvent d'une hardiesse qui étonne. Or, à voir la sobriété relativement beaucoup plus grande d'Athanase, de Basile, de Grégoire de Nazianze, de Chrysostome, on pourrait croire qu'ils se sont écartés de ses voies et qu'ils ne lui doivent rien ou peu de chose. Saint Basile d'ailleurs ne semble-t-il pas accepter le reproche que des ennemis faisaient à Origène, de détruire les Écritures au lieu de les expliquer[1]? Ne traite-t-il pas de rêves et de contes de vieilles femmes les interprétations spirituelles d'Origène sur l'œuvre des six jours? N'attaque-t-il pas ceux « pour qui de l'eau n'est pas de l'eau, mais je ne sais quelle nature (intelligible), qui voient dans une plante, dans un poisson, ce que veut leur fantaisie; qui dénaturent la création des reptiles et des bêtes sauvages ou domestiques au profit de leurs allégories? Pour lui, du foin est du foin; plante, poisson, animal domestique, il prend tout dans un sens littéral, car il ne rougit pas de l'Évangile[2]. » Il ne serait pas difficile de montrer que Basile se flatte d'une exactitude et d'une littéralité qu'il n'a pas, même dans son *Hexaméron*, ouvrage populaire pour la forme, où il évite plus que partout ailleurs les explications allégoriques. Mais ce n'est pas le lieu d'entrer dans ces minces questions de personnes et de détail.

Ce qui est constant, c'est que les Pères du IVe et du Ve siècle offrent une tout autre apparence que ceux du IIIe siècle. Ils sont en général plus orateurs et dialecticiens que commentateurs. Tandis que les maîtres de l'école d'Alexandrie, principalement Origène, expliquent bien ou mal l'Écriture et s'efforcent par là d'établir les principes mêmes de la théologie, Athanase, Grégoire de Nazianze, Basile et son frère Grégoire de Nysse[3] supposent

[1] *Apol.* de Pamphile.

[2] *Hexaméron*, III, § 9.

[3] Ce dernier allégorise terriblement par moments. Mais ce n'est pas sa manière générale, et dans ses principaux ouvrages (les *Douze livres contre Eunome*, le *Discours catéchétique*, les *Dialogues sur l'âme*) il se livre peu à ce jeu d'imagination.

ces principes établis et ils en tirent les conséquences. Richard Simon avait tort de les traiter de rhéteurs; mais, en somme, il caractérisait très bien leur manière; et Bossuet n'en donne pas une autre idée, lorsqu'il écrit : « Saint Basile, dit notre auteur, lui oppose (à Eunome) de temps en temps des passages du Nouveau Testament. Ce n'est que de temps en temps, et, à l'entendre, ils n'y sont que clairsemés; mais cela est faux... Les passages du Nouveau Testament sont en si grand nombre et *si vivement pressés* dans ce livre de saint Basile, que l'hérétique en est véritablement accablé. Outre ceux qu'il étale plus au long, *il y en a quelquefois plus de vingt ou trente si fortement ramassés en peu de lignes, qu'on n'en peut assez admirer la liaison*, que ce critique n'a pas sentie... » Et un peu plus loin Bossuet écrit : « Il faut dire encore un coup à notre critique qu'il ne sent pas ce qu'il lit. Il croit n'entendre que peu de passages de l'Écriture dans les discours théologiques de saint Grégoire de Nazianze [1], parce que ce sublime théologien, qu'il a traité ignoramment de *vain* rhéteur [2], *fait un précis de cent passages qu'il ne marque pas, parce que la lettre en était connue et qu'il fallait seulement en prendre l'esprit.* » Origène avait à retrouver le Nouveau Testament dans l'Ancien, et dans l'un et dans l'autre les doctrines qui faisaient le fond de la prédication ecclésiastique; persuadé de plus que le christianisme est la philosophie par excellence, il cherchait dans les Écritures les principes propres à résoudre les questions que la tradition laissait en suspens. De là l'étendue et l'audace de son exégèse. Les Pères du IVe siècle, au contraire, moins chercheurs et en apparence moins philosophes, parce qu'ils ne se proposent pas tant d'étendre le dogme que de décider définitivement certaines questions qui semblaient mûres, font un choix des passages et des interprétations les plus plausibles, qu'ils développent par le raisonnement. Par cela même, ils ne sont pas exposés, comme Origène, à aller se heurter contre les difficultés de certains textes, dont le sens littéral pouvait choquer; ils n'ont pas

[1] Les cinq discours *Contre Eunome*.

[2] *Vain* n'est pas dans Simon.

à tenir compte des contradictions ou des inconvenances apparentes ou réelles de ces textes, et peuvent par conséquent se vanter de respecter la lettre, à laquelle ils se gardent de toucher [1], ou à laquelle ils ne touchent que lorsqu'un sens mystique paraît évidemment en résulter. Mais ils sont tenus, après tout, à professer que toute l'Écriture est spirituelle, et par conséquent à l'interpréter, lorsqu'il s'agit de faits ou de cérémonies, par les mêmes procédés qu'Origène. Aussi l'on peut dire que toute son exégèse a passé dans les Pères du IVe et du Ve siècle, qui se sont contentés d'en adoucir les saillies, et d'en élaguer les critiques indiscrètes et trop vives au sujet de la réalité des faits de l'histoire sainte [2].

Il ne pouvait en être ainsi de sa philosophie : elle choquait sur trop de points la tradition, elle était trop libre, trop aventureuse pour devenir jamais une théologie. Il est vrai qu'elle aurait pu disparaître tout entière, mais se conserver dans son esprit général, en suscitant des doctrines très différentes de celles du maître. Mais on peut affirmer, sans crainte de démenti, qu'Origène n'eut point de successeur, même au sein de l'école d'Alexandrie. On ne saurait dire ce que fut l'enseignement d'Héraclas; Denys [3] paraît n'avoir guère fait que répéter l'enseignement d'Origène, sans doute en l'affaiblissant et en le réduisant; on ne sait rien de celui de Piérius; celui de Théognostus serait plus important à connaître, s'il est vrai, comme le dit Athanase, qu'il ne se contentait pas d'expliquer le dogme, mais qu'à la manière d'Origène

[1] L'exemple le plus trivial de cette interprétation censée littérale est celle du verset d'Isaïe : « Une vierge concevra un fils. »

[2] C'était une des accusations contre Origène, et Pamphile la repousse mal en alléguant des passages du quatrième livre des *Principes* où Origène admet comme de foi certains faits de l'Ancien Testament. Cela ne veut pas dire qu'il n'en rejetât beaucoup d'autres. — Voir l'*Apologie* de Pamphile, ch. VI.

[3] Il est remarquable qu'Héraclas, ami de jeunesse d'Origène, et que Denys, disciple du grand catéchiste, auquel il ne se faisait aucun scrupule de dédier des livres, une fois devenus évêques, n'aient rien fait pour le rappeler à Alexandrie. Comme hommes, ils pensaient ce qu'ils voulaient des procédés de Démétrius; comme évêques, ils se croyaient obligés à ne point revenir sur les actes de leur devancier et à en laisser subsister les effets.

il soulevait et agitait nombre de questions sous forme d'exercice (ὡς γυμνάζων). A partir de lui, il semble que l'école se soit tenue sur la défensive. Si cela n'est que probable de Pierre le Martyr, cela est constant de Didyme, qui expliqua, adoucit, assagit, c'est-à-dire effaça en grande partie les doctrines du Περὶ Ἀρχῶν, notamment celles sur le dogme de la Trinité, où il était complètement orthodoxe, si nous en croyons saint Jérôme. Quant au dernier maître qu'on cite du Didascalée, Rhodon, son nom seul nous est connu : il pourrait bien n'avoir plus rien conservé de l'esprit curieux et investigateur d'Origène. Nous avons dit que le Περὶ Ἀρχῶν était peut-être une tentative prématurée; ce qui est certain, c'est que l'activité philosophique s'éteignit dans le Didascalée [1] à la disparition de son plus illustre représentant. Une chose d'ailleurs eût suffi pour arrêter l'essor de cette philosophie, lors même qu'il se serait rencontré des esprits plus originaux que Denys, que Grégoire le Thaumaturge, que Didyme : je veux parler de l'importance prédominante que prirent, à la fin du IIIe siècle et dans tout le IVe, les controverses sur la Trinité. J'accepte donc pleinement la conclusion de Ritter que « le vaste système philosophique qu'Origène s'était efforcé d'établir ne trouva plus d'attention sérieuse, parce que toutes les discussions furent concentrées sur un point particulier de doctrine. » Ritter aurait pu ajouter que l'origénisme trouva même auprès des chrétiens une influence rivale dans le néoplatonisme. Inconnu à peu près, si l'on excepte un petit nombre d'adeptes, lorsque Origène construisit son système, le néoplatonisme alexandrin devint la philosophie dominante chez les chrétiens, comme chez les gentils, au commencement du IVe siècle. On en trouve des traces jusque dans Athanase, le Père le plus original de cette époque; Grégoire de Nazianze et Basile ont des pages entières inspirées par les *Ennéades*, lorsqu'elles n'en sont pas à peu près transcrites; le néoplatonisme se mêle assez bizarrement à l'origénisme et à des

[1] Pantène, Clément, Origène, Héraclas, Denys, Piérius, Théognostus, Pierre le Martyr, Didyme, Rhodon : telle paraît être la succession de ceux qui présidèrent au Didascalée.

études médicales dans Grégoire de Nysse. Toutefois (et cela confirme l'opinion de Ritter) il me paraît évident que le néoplatonisme aurait plutôt donné une nouvelle vie à l'origénisme qu'il ne l'eût étouffé, si l'esprit des docteurs chrétiens n'avait été tout entier à des questions particulières d'une importance souveraine pour la constitution du dogme.

Nous n'avons pas la prétention de parcourir toutes les controverses religieuses qui remplirent les deux siècles allant de la mort d'Origène à celle de saint Augustin. Nous ne nous occuperons que des deux principales : l'une portant sur le dogme de la Trinité, ce fondement de toute la métaphysique du christianisme, et l'autre, sur celui de la Nature et de la Grâce, ce fondement de toute sa morale. Encore nous bornerons-nous à indiquer l'influence d'Origène dans ces deux grandes controverses, mais sans négliger ni la philosophie semi-origéniste de Grégoire de Nysse, ni certains principes isolés, tels que la préexistence des âmes, qui, condamnés généralement, reparaissent sans cesse et parfois de la manière la plus inattendue.

Origène, qui d'ailleurs ne faisait en cela que suivre Clément et peut-être Pantène, avait particulièrement insisté dans sa théologie sur la divinité du Fils. Parole substantielle (οὐσιώδης) du Père, le Fils partage avec lui tous les attributs divins, l'éternité, l'immutabilité, la perfection, moins ce que les scolastiques appelèrent plus tard l'*aséité*. Il se distingue du Père, mais il en est inséparable; c'est par lui que le Père possède la sagesse éternelle; par lui qu'il est la justice même, par lui qu'il est la toute-puissance qui fait et gouverne tout. Mais, d'un autre côté, trop fidèle à la tradition et aux origines historiques du Verbe, Origène ne consentit jamais à faire du Fils l'égal du Père, comme s'il s'était ressouvenu que les Juifs n'avaient placé ce médiateur entre Dieu et le monde que parce que Dieu leur paraissait trop parfait pour être en communication immédiate avec son œuvre : ce qui supposait que le Médiateur n'avait pas la perfection incompréhensible et incomparable de celui qui peut dire : Je suis Celui qui suis. De là d'incessantes fluctuations :

Origène considère le Fils tantôt comme l'image adéquate du Père invisible, et c'est là qu'allaient sa pensée et sa foi; tantôt comme une image qui ne représentait qu'incomplètement son original; et c'est là ce que lui imposait la tradition trop scrupuleusement suivie. Mais ce qui résulte définitivement de ces fluctuations, c'est que le Fils et par conséquent le Saint-Esprit sont inférieurs au Père, c'est-à-dire à Dieu même (Αὐτόθεος).

Or la conséquence d'un pareil principe, c'était ou une série indéfinie d'êtres divins allant, de dégradation en dégradation, jusqu'à la matière, ou bien la suppression franche ou hypocrite des deux dernières hypostases de la Trinité. Mais la doctrine des émanations était usée, et les orthodoxes ou antignostiques, à force de crier à la monarchie, à l'unité, étaient plus disposés à réduire qu'à multiplier les essences divines. Aussi, presque toutes les hérésies du IIIe et du IVe siècle sont-elles, par un côté ou par un autre, antitrinitaires. Noet et Sabellius n'admettaient, au fond, que le Père. «Il en est, dit Origène, qui tiennent que le Fils ne diffère pas numériquement (τῷ ἀριθμῷ) du Père; que l'un et l'autre sont un, non seulement quant à l'essence (τὴν οὐσίαν), mais encore quant au sujet (τὸ ὑποκείμενον); qu'ils se distinguent suivant certaines représentations, et non par l'hypostase ou la réalité substantielle (καθ' ὑπόστασιν)[1].» Sabellius supposait donc que l'unité s'était développée[2] en trinité, étant d'abord le Père, puis devenant le Fils, et enfin le Saint-Esprit, de sorte qu'ils n'étaient pas les trois hypostases ou personnes différentes, quoique inséparables, d'une seule et même substance, mais qu'ils n'en étaient que les trois moments distincts. Cela était trop raffiné et trop subtil pour les unitaires à outrance : les deux Théodote, Artémon et plus tard Paul de Samosate revinrent simplement aux idées plus vulgaires et plus intelligibles des ébionites, qui ne considéraient le Christ

[1] ... μὴ διαφέρειν (λέγουσι) τῷ ἀριθμῷ τὸν Υἱὸν τοῦ Πατρὸς, ἀλλ' ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους, κατά τινας ἐπινοίας διαφόρους, οὐ κατὰ ὑπόστασιν λέγεσθαι Πατέρα καὶ Υἱόν. (*In Joh.*, X, ch. XXI.)

[2] Ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς. (Formule conservée par Athanase.)

que comme un pur homme. Mais ces deux doctrines étaient en contradiction trop formelle avec la piété du gros des croyants pour avoir quelque chance de réussir. Une doctrine ambiguë et bâtarde qui laissât au Fils quelque divinité pouvait seule, pour un temps, tenir en échec la foi de Nicée. L'arianisme fut cette doctrine, et il me paraît incontestable qu'il est une conséquence directe des idées d'Origène sur l'inégalité des hypostases dans la Trinité.

Certes le pieux adorateur de la divinité du Verbe aurait eu raison de s'indigner, si on lui eût prêté la formule d'Arius : « Le Fils est créature, mais non pas comme les autres créatures; œuvre, mais non pas comme les autres œuvres; production, mais non pas comme les autres productions[1]. » Il avait établi, comme nous l'avons montré, une telle différence entre la génération divine et la création, entre le seul être engendré (*Μονογενής*) et les êtres créés, qu'aucun de ses fidèles disciples ne pouvait s'y tromper, et que saint Denys d'Alexandrie n'a pu écrire absolument que « le fils de Dieu est une créature et un être fait (*ποίημα καὶ γεννητόν*), qu'il n'est pas le fils propre du Père par nature et qu'il lui est étranger quant à la substance, comme la barque par rapport au constructeur de navires. Car, en tant que créature, il n'était pas avant d'être fait[2]. » Denys, quoi qu'en dise Ritter, devait parler ici du Fils non comme Verbe éternel, mais comme Verbe incarné[3]. Quoi qu'il en soit, c'est une idée

[1] *Κτίσμα ἐστὶν, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων· ποίημά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν ποιημάτων· γέννημά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων.* (Ath., *Adversus Arianos* orat. II, § 19.)

[2] *Ποίημα καὶ γεννητὸν εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, μήτε φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ* Πατρὸς, *ὥσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος. Καὶ γὰρ, ὡς ποίημα ὤν, οὐκ ἦν πρὶν γένηται.* (Ath., *Ep. de Sent. Dion.*, § 4.)

[3] C'est l'explication d'Athanase : *Λέγων μὴ εἶναι τὸν Λόγον ἴδιον τῆς τοῦ* Πατρὸς *οὐσίας, ἐφρόνει τοῦτον ὁμούσιον ἡμῶν εἶναι τῶν ἀνθρώπων.* (*Ep. de Sent. Dion.*, § 12.) Ritter exagère tellement le peu de netteté et de fixité du langage comme de la pensée d'Origène, qu'il range encore un de ses principaux disciples, Grégoire le Thaumaturge, parmi ceux qui faisaient du Fils une créature. « Un des plus ardents admirateurs du Thaumaturge, écrit-il, saint Basile, doit avouer que Grégoire avait professé la dualité du Père et du Fils dans la pensée humaine, mais leur unité en substance (en vérité, je ne vois pas ce que Ritter peut tirer de là pour sa thèse),

arrêtée d'Origène que toutes les créatures reçoivent leur être immédiatement de Dieu. Or quel est le principe d'Arius? C'est que les créatures, celles du moins qu'il appelle temporaires, ne pouvant pas être l'œuvre de l'invincible main de l'Incréé[1], Dieu, lorsqu'il pensa à faire le monde, forma d'abord une créature parfaite qui fût l'intermédiaire entre lui et les autres créatures. Seul fait par Dieu seul, et créé avant le temps et en dehors du temps, le Fils a créé à son tour les êtres qui vivent dans le temps[2], et comme il participe lui-même de Dieu, toutes les autres créatures participent de lui[3]. Jusqu'ici, bien que ces vues aient pu être inspirées à Arius par l'inégalité des personnes divines, il n'a rien emprunté à Origène, ou plutôt il professe le contraire de ce que ce maître enseignait. Mais autre chose est ce qu'on dit expressément, autre chose ce que l'on doit dire. L'inégalité des hypostases conduisait à quelque hypothèse comme celle d'Arius, du moment qu'on ne poussait pas la logique jusqu'aux *Éons* de Valentin ou jusqu'au Dieu unique de Paul de Samosate, Dieu ne formant qu'une seule personne comme une seule substance. C'était le seul moyen de sauver quelque chose de la divinité du Christ. Mais, outre ce rapport secret et très général entre l'arianisme et la doctrine flottante où s'était arrêté Origène, il y en avait bien d'autres. Presque toutes les propositions fondamentales d'Arius ont leur équivalent dans certaines propositions hasardées du docteur alexandrin. Nous avons vu que, pour glorifier le Père, il avance dans son commentaire sur saint Jean que le Père

et il ne sait pallier cette contradiction (contradiction en quoi?) qu'en reconnaissant que Grégoire nommait le Fils une créature, un ouvrage du Père. » Voici une conclusion qui n'est rien moins qu'évidente. (*Saint Basile*, *op.* ccx, § 5.)

(1) ... *μὴ ἐδύνατο τὰ λοιπὰ κτίσματα τῆς ἀκράτου χειρὸς τοῦ Ἀγενήτου τὴν ἐργασίαν βασιάζειν*... (Athanase, *De decretis Nicænæ synodi*, § 8.)

(2) *Φασὶ (οἱ Ἀριανοὶ δὲ ὅμως καὶ περὶ τούτου, ὡς ἄρα θέλων ὁ Θεὸς τὴν γενητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἑώρα μὴ δυναμένην αὐτὴν μετασχεῖν τῆς τοῦ Πατρὸς ἀκράτου χειρὸς καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μόνος μόνον ἕνα..., ἵνα, τούτου μέσου γενομένου, οὕτως λοιπὰ καὶ πάντα δι' αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ.* (*Adv. Arianos* orat. II, § 24.)

(3) ... *Μόνος μὲν αὐτὸς μετέχει τοῦ Πατρὸς, τὰ δὲ ἄλλα πάντα τοῦ Υἱοῦ μετέχει.* (*De decr. Nic. syn.*, § 9.)

est autant au-dessus du Fils et du Saint-Esprit qu'ils sont eux-mêmes au-dessus des créatures raisonnables. C'est presque la proposition d'Arius : « Les essences du Père, du Fils et du Saint-Esprit sont naturellement séparées, naturellement étrangères et sans participation l'une à l'autre, et *diffèrent en gloire presqu'à l'infini*[1]. » Origène donne inconsidérément au Père la qualification de Dieu véritable, de Dieu en soi et par soi (*ὁ ἀληθινὸς θεὸς, ὁ Αὐτόθεος*). Pour Arius, le Fils n'est plus Fils, Dieu, Verbe, Sagesse que de nom ou par un abus de langage (*καταχρησθικῶς*). Origène, qui le plus souvent déclare que le Fils est la sagesse même du Père et la Vérité, et que, par conséquent, il connaît le Père comme le Père se connaît lui-même, se demande parfois s'il n'y a pas dans le Père des profondeurs inconnues au Fils. Ce doute devient une théorie arrêtée dans Arius. « Le Père, disait-il, est ineffable au Fils; et le Fils ne peut ni voir ni connaître le Père parfaitement et exactement. Ayant un commencement de son être, il ne saurait connaître pleinement celui qui est sans commencement. Mais ce qu'il en connaît et voit, il ne le connaît et voit que dans la mesure qui lui est donnée, comme nous voyons et connaissons nous-mêmes[2]. » Il y a plus : « Non seulement le Fils ne connaît point parfaitement le Père, il ne connaît même point parfaitement sa propre essence[3]. » Aussi bien n'est-il pas le Verbe même et la Sagesse même de Dieu. Non il n'est pas le Verbe qui est naturellement dans le Père et qui appartient proprement à sa substance. Il n'est point la propre sagesse du Père, dans laquelle Dieu a fait

(1) *Μεμερισμέναι τῇ Φύσει, καὶ ἀπεξηνωμέναι, καὶ ἀπεσχοινισμέναι, καὶ ἀλλότριαι, καὶ ἀμέτοχοί εἰσιν ἀλλήλων αἱ οὐσίαι τοῦ Πατρός τε καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, καὶ ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων ταῖς τε δόξαις εἰσὶν ἐπ' ἄπειρον.* (*Adv. Arian.* orat. I, § 6.)

(2) *Τῷ Υἱῷ ὁ Πατὴρ ἄρρητος ὑπάρχει, καὶ οὔτε ὁρᾷν, οὔτε γινώσκειν τελείως καὶ ἀκριβῶς δύναται ὁ Υἱὸς τὸν Πατέρα. Ἀρχὴν γὰρ ἔχων τοῦ εἶναι, οὐ δύναται τὸν ἄναρχον γινώσκειν. Ἀλλὰ καὶ ὃ γινώσκει καὶ βλέπει, ἀναλόγως οἶδε τοῖς ἰδίοις μέτροις καὶ βλέπει, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς γινώσκομεν καὶ βλέπομεν κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν...* (Ath., *Epist. ad episcopos Ægypti et Libyæ*, § 12.)

(3) *Ὁ Υἱὸς οὐ μόνον τὸν Πατέρα οὐκ οἶδεν ἀκριβῶς, ἀλλ' οὐδὲ τὴν ἰδίαν ἑαυτοῦ οὐσίαν οἶδε.* (*Id. ibid.*)

ce monde. Autre est le Fils, autre le Verbe qui est dans le Père, ou la Sagesse qui est dans le Père et dans laquelle il a créé ce Verbe lui-même[1]. Il serait ridicule sans doute d'attribuer rien de semblable à Origène. Mais qui pourrait assurer que cette distinction du Verbe incréé qui est en Dieu et du Verbe créé qui est séparé de Dieu n'ait pas été inspirée par son étrange interprétation des mots : Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος[2]? Si le Verbe était dans la Sagesse et si la Sagesse est plus ancienne que tous les noms qui peuvent être imaginés du Premier-né de la création, n'est-il pas naturel de penser qu'il n'est pas la Sagesse et le Verbe même de Dieu[3]? Que l'on compare maintenant ce qu'Origène écrit de cette âme parfaite qui deviendra le Christ et ce que les ariens disaient de la perfection du Fils, et l'on sera frappé de la ressemblance. « Par nature, disaient les ariens, le Fils est changeant, mais il persiste autant qu'il veut dans le bien en vertu de son libre arbitre; et cependant, s'il voulait, il ne lui serait pas impossible de changer, puisqu'il est d'une nature muable; Dieu, prévoyant qu'il serait constamment porté au bien, lui a concédé par avance la gloire qu'il devait acquérir plus tard à cause de sa vertu[4]. » C'est exactement la peinture qu'Origène fait de cette âme du Christ, qui, créée libre comme tous les esprits, s'est attachée, dès l'origine, à Dieu et à son Verbe d'un amour sans bornes et immuable.

Ainsi, non seulement l'inégalité qu'Origène avait laissée subsister entre les personnes divines favorisait en général l'aria-

(1) Οὐκ ἔστιν αὐτὸς ἐν τῷ Πατρὶ φύσει καὶ ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ Λόγος καὶ ἡ ἰδία Σοφία ἐν ᾗ καὶ τοῦτον πεποίηκε τὸν κόσμον. Ἀλλ' ἄλλος μὲν ἐστὶν ὁ ἐν τῷ Πατρὶ, ἴδιος αὐτοῦ λόγος, καὶ ἄλλη ἡ ἐν τῷ Πατρὶ σοφία, ἐν ᾗ σοφίᾳ καὶ τοῦτον τὸν Λόγον πεποίηκεν. Κτίσμα καὶ ἓν τῶν ποιημάτων ὤν, καταχρηστικῶς λέγεται Λόγος καὶ Σοφία. (*De decr. syn. Nic.*, § 5.)

(2) ... Ἵνα ἐν ἀρχῇ ᾖ ὁ Λόγος, ἐν τῇ σοφίᾳ. (*Comm. in Joh.*, I, ch. XXII.)

(3) ... Ὡς εἰπεῖν ἄν τινα τεθαρρηκότως, πρεσβύτερον πάντων τῶν ἐπινοουμένων ταῖς ὀνομασίαις τοῦ Πρωτοτόκου πάσης τῆς κτίσεώς ἐστιν ἡ Σοφία. (*Comm. in Joh.*, I, ch. XXII.)

(4) Τῇ μὲν φύσει τρεπτός ἐστι, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ, ἕως βούλεται, μένει καλός· ὅτε μέντοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτὸς, τρεπτῆς ὢν φύσεως. Διὰ τοῦτο γὰρ ὁ Θεὸς προγινώσκων ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν, προλαβὼν ταύτην αὐτῷ τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἂν ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα. (Ath., *Epist. ad episc. Ægy. et Lib.*)

nisme, mais on peut dire que c'est dans ses interprétations aventureuses et dans les mille questions qu'il soulevait, qu'Arius a trouvé la plupart des principales propositions de son système. L'arianisme n'était, il est vrai, qu'un origénisme amoindri et dégénéré, réduisant la conception du Fils à ce qui n'était pour Origène que l'hypothèse de l'âme future du Christ. Mais les ariens pouvaient se prévaloir de son autorité, et s'ils ne le faisaient pas (je n'ai vu, en effet, nulle part dans Athanase qu'ils en appelassent à Origène), ses ennemis, qui, même avant sa mort, l'accusaient de ne faire qu'un pur homme du Christ de Dieu, comme les Théodote et comme Artémon, ne pouvaient manquer de le donner pour le patriarche des ariens.

Les apparences étaient pour les accusateurs : Athanase ne s'y laissa pas prendre. Au lieu d'unir sa voix aux cris des adversaires d'Origène, il le reconnut pour un de ses devanciers, pour un des pères de la foi de Nicée. Acte de politique? je ne crois pas, mais acte de justice. Avec une sagacité supérieure, Athanase avait su discerner, à travers les incertitudes des innombrables questions agitées par Origène, la direction maîtresse de sa pensée. « Que le Verbe, dit-il, ait coexisté de toute éternité avec le Père, et qu'il ne soit pas d'une substance différente de celle du Père, comme l'a déclaré le concile, c'est ce que va nous apprendre de nouveau [1] l'infatigable Origène. Car il ne faut pas chercher son vrai sentiment au milieu de ses spéculations et de ses disputes, mais dans ce qu'il définit et avance avec assurance. Voici donc en quels termes il exprime ses propres idées après avoir combattu celles des hérétiques par manière d'exercice : S'il y a une image du Dieu invisible, cette image (le Fils) est invisible également. J'ose ajouter qu'en vertu de sa ressemblance avec le Père, il n'a pu y avoir un instant où elle ne fût pas. Comment, en effet, Dieu, appelé lumière dans l'Évangile de Jean (car Dieu est lumière), comment aurait-il pu exister sans la splendeur de sa propre gloire, en sorte qu'on oserait assigner

[1] *De nouveau*, c'est-à-dire après Denys d'Alexandrie, Théognostus et le pape Denys qu'Athanase vient de citer.

un commencement au Fils, et soutenir qu'il n'y avait pas eu de Fils auparavant? Quel moyen de supposer un moment où le Verbe n'existât point, le Verbe qui connaît le Père, le Verbe image et caractère de la substance ineffable et inénarrable du Père? Ne nous y trompons pas : dire que le Fils n'a pas été éternellement, c'est admettre un moment où il n'y avait ni Sagesse, ni Verbe, ni Vie. Ailleurs il parle ainsi : Il n'est pas permis et, eu égard à notre faiblesse, il est dangereux de priver Dieu autant que nous le pouvons de son Verbe unique, de la Sagesse où il met ses délices. De cette manière on serait obligé de mettre une limite à son bonheur[1]. » En effet, il n'y a pas un seul des termes les plus expressifs de la confession de Nicée qui n'ait son équivalent dans les écrits d'Origène, lorsqu'il ne s'y rencontre pas textuellement, *Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non fait, de la même substance que le Père.* Le seul qui arrêtait les semi-ariens, c'est-à-dire les origénistes serviles et terre à terre, le mot de ὁμούσιος ou de consubstantiel, n'est pas d'Origène[2], il est vrai, mais on ne com-

[1] *De decr. syn. Nic.*, p. 233.

[2] Ceci serait démenti par ce texte des *Scolies sur Matthieu* (ch. XXVII), s'il était authentique : « Un est celui qui sauve, unique le salut. Un est le Père vivant, le Fils et l'Esprit-Saint. Cette unité ne résulte pas d'un mélange des trois, mais d'une substance unique, tandis qu'il y a trois hypostases en tout parfaites et se rapportant l'une à l'autre. Le Père a engendré suivant la nature : voilà pourquoi celui qui est engendré est consubstantiel avec lui (ὁμούσιος). Dieu n'est pas corporel; il ne faut donc pas s'imaginer un écoulement, un mouvement, ni rien de ce qui se passe dans le corps. C'est le Dieu incorporel qui a engendré. Quant à la naissance, elle est hypostatique; le Fils est né de la substance du Père. Εἷς ὁ σώζων, μία ἡ σωτηρία. Εἷς ὁ ζῶν Πατὴρ, ὁ Υἱὸς, καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Εἷς ἐστιν οὐ συναλοιφῇ τῶν τριῶν, ἀλλ' οὐσίᾳ μιᾷ· τρεῖς δὲ ὑποστάσεις τέλειαι ἐν πᾶσι καὶ κατάλληλοι. Κατὰ φύσιν ἐγέννησεν ὁ Πατήρ· διόπερ ὁμούσιος ἐγεννήθη. Οὐ σῶμα ὁ Θεὸς· διὰ τοῦτο οὐκ ἄρα ῥεῦσιν ἢ κίνησιν, ἤ τι τῶν τοιούτων ἃ ἐν τοῖς σώμασι θεωρεῖται (νοητέον). Ὁ Θεὸς ὁ ἀσώματος ἐγέννησεν. Ἐνυπόστατος ἡ γέννησις· ἀπετέχθη ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός. » Ce texte peut être de Didyme ou de tout autre écrivain postérieur au concile de Nicée; il n'est pas d'Origène. Autrement concevrait-on qu'il parût ignoré d'Athanase, de Pamphile, de Denys d'Alexandrie? Athanase et Pamphile vont chercher de côté et d'autres des textes, l'un pour mettre les décisions de Nicée sous l'autorité d'un grand nom, l'autre pour montrer qu'Origène était parfaitement orthodoxe; et ils oublient le texte, sinon le plus dé-

prend pas les scrupules de ses partisans, lorsqu'on voit ce mot appliqué déjà au Fils par deux de ses successeurs au Didascalée, saint Denys et Théognostus. Origène aurait pu écrire avec saint Denys : « Si je n'ai point trouvé ce terme dans les livres saints, j'ai reconnu, en pressant l'esprit des Écritures, qu'étant le Fils et le Verbe, le Christ ne pouvait être étranger à la substance du Père[1]. » Quant au Saint-Esprit, lors même que notre théologien philosophe aurait professé sur la troisième hypostase des idées peu exactes, comme l'en accuse Basile, qui me paraît bien sévère, Origène était d'accord avec les Pères de Nicée sur le seul point[2] qu'ils eussent décidé, je veux dire sur la divinité de l'Esprit.

Athanase pouvait donc en toute justice et vérité ranger Origène parmi les prédécesseurs de la foi de Nicée. Toute la dispute avec Arius roulait sur la divinité du Fils et, pour préciser davantage, sur la coéternité et la consubstantialité du Père et du Fils. Or la foi d'Origène sur ces deux articles, comme d'ailleurs celle de Clément, qui l'avait précédé dans la direction de l'école chrétienne d'Alexandrie, comme celle de Denys et de Théognostus, qui l'y avaient suivi, était aussi précise et aussi ferme que celle d'Athanase lui-même. Mais il restait un point obscur : La Trinité est-elle parfaitement égale à elle-même, ou, en d'autres termes, si les trois personnes divines sont distinctes et en même temps subordonnées, de sorte que le Fils doit son origine au Père, et que le Saint-Esprit procède de l'un ou de l'autre, ou bien de tous les deux, y a-t-il entre ces trois hypostases égalité absolue quant à la perfection? Or cette question,

cisif, du moins le plus explicite non seulement pour la doctrine, mais encore pour le langage. Denys se justifie d'avoir employé *ὁμούσιος*, et ne soupçonne pas que le mot soit de son maître.

(1) *Εἰ μὴ τὴν λέξιν ταύτην (ὁμούσιος) εὗρον ἐν ταῖς Γραφαῖς, ἀλλ' ἐξ αὐτῶν τῶν Γραφῶν τὸν νοῦν συναγαγὼν, ἔγνων ὅτι Υἱὸς ὢν καὶ Λόγος οὐ ξένος ἂν εἴη τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός.* (Ath., *De Sent. Dion.*, § 20.) Cette phrase confirme l'explication que nous avons admise, d'après Athanase, d'un passage qui paraît faire du Fils une créature (page 420).

(2) La formule sèche du concile : « Nous croyons aussi au Saint-Esprit, » ressemble beaucoup à celle qui termine plusieurs développements d'Origène sur le Fils : « Il en est ainsi de l'Esprit-Saint. »

tranchée dans un sens par Origène, l'était dans le sens opposé par Athanase. Comme toute la discussion contre Arius était concentrée sur la coexistence éternelle et substantielle du Père et du Fils ou, pour généraliser, des trois personnes; comme, d'un autre côté, orthodoxes, ariens et semi-ariens étaient d'accord sur la subordination des deux dernières hypostases à la première, Athanase ne voulut pas voir, peut-être ne voyait-il pas réellement la divergence qui existait entre lui et les alliés qu'il se donnait dans le passé. Mais les semi-ariens semblent l'avoir sentie : autrement, on ne comprendrait pas leur obstination à repousser le terme de ὁμούσιος, quand ils recevaient la chose.

Soit qu'il crût devoir user de ménagements politiques, soit qu'il ne se rendît pas compte complètement de la gravité de son innovation, il est remarquable qu'Athanase n'ait glissé qu'incidemment cette égalité des personnes divines. La plupart du temps, son langage ne va pas au delà de celui des origénistes.

Il résume sa pensée philosophique sur la Trinité en deux formules, que je vais traduire le plus exactement possible : « Le Père crée tout par le Verbe dans le Saint-Esprit. Et ainsi l'Église proclame un seul Dieu, qui est au-dessus de tout, qui pénètre tout, qui est dans tout. Il est au-dessus de tout comme Père, comme principe et source de l'être, il pénètre tout par le Verbe, il est dans tout par l'Esprit-Saint[1]. » Et ailleurs, pour donner plus de précision et de clarté à sa pensée : « Un seul Dieu, le Père, existant par lui-même, parce qu'il est au-dessus de tout, se manifestant dans le Fils, parce qu'il pénètre tout, et dans l'Esprit-Saint, parce qu'il agit dans tout par le Verbe qui est en lui[2]. Ainsi nous confessons l'unité d'un seul Dieu par la Trinité. Et ce n'est pas une Trinité nominale et logique;

[1] Ὁ γὰρ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ. Καὶ οὕτως εἷς Θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κηρύσσεται ὁ ἐπὶ πάντων, καὶ διὰ πάντων, καὶ ἐν πᾶσιν. Ἐπὶ πάντων μὲν ὡς Πατὴρ, ὡς ἀρχὴ καὶ πηγή· διὰ πάντων δὲ, διὰ τοῦ Λόγου· ἐν πᾶσι δὲ, ἐν τῷ Πνεύματι Ἁγίῳ. (*Ad Serapion. episc.*, § 28.)

[2] Εἷς Θεὸς ὁ Πατὴρ ἐφ' ἑαυτῷ ὢν κατὰ τὸ ἐπὶ πάντων εἶναι, καὶ ἐν τῷ Υἱῷ δὲ φαινόμενος κατὰ τὸ διὰ πάντων διήκειν, καὶ ἐν τῷ Πνεύματι δὲ κατὰ τὸ ἐν πᾶσι διὰ τὸν Λόγον ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖν... (*Adv. Ar.* orat. III, 6.)

non, c'est une Trinité vraie et effective [1]. » Si j'avais à considérer Athanase en lui-même et non par rapport à Origène, je montrerais avec quelle audace il développe l'apparence panthéistique qu'offrent les mots *ὁ διὰ πάντων Θεὸς, διήκει διὰ πάντων*, et cependant avec quelle force il sépare Dieu du monde quant à la substance [2]. Mais son originalité d'ailleurs n'est point dans ces vues philosophiques. Athanase est surtout un dialecticien et un théologien. Revenons donc à la Trinité.

Le Père et le Fils ne sont qu'un par la propriété de leur nature, par l'identité d'une seule et même divinité [3]. On appelle le Fils l'image, mais c'est une image substantielle, en tout point semblable au Père qu'elle manifeste [4]. Et cette ressemblance est une identité de nature et non une imitation, comme celle qu'on voit en nous, laquelle vient de la vertu et peut se perdre, tandis que la ressemblance du Fils avec le Père est immuable [5]. Le Père possède la plénitude et la perfection, et le Fils est la plénitude de la Divinité [6]. Si le Fils n'était pas coéternel et consubstantiel au Père, comment le Père se verrait-il en lui? Comment le Créateur se verrait-il dans la créature [7]? De même il faut que le Fils soit le caractère parfait de la substance parfaite, pour que ceux qui le voient puissent voir en lui la substance dont il est le caractère [8]. A part l'insistance sur la perfection de

(1) *... τριὰς δ' ἐστὶν οὐχ ἕως ὀνόματος καὶ φαντασίας λέξεως, ἀλλὰ ἀληθείᾳ καὶ ὑπάρξει τριάς.* (*Adv. Ar.* orat. III, 6.)

(2) *Ἐν πᾶσι μὲν ἐστὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἀγαθότητα καὶ δύναμιν, ἔξω δὲ τῶν πάντων πάλιν ἐστὶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν.* (*De decr. syn.*, § 11.) *Καὶ ἐν πᾶσιν ἐγένετο* (*ὁ Λόγος*) *καὶ ἔξω τῶν ὅλων ἦν.* (*Adv. Ar.* orat. II, 78.)

(3) *Ἕν εἰσι αὐτὸς* (*ὁ Λόγος*) *καὶ ὁ Πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως...*, *καὶ ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος.* (*Adv. Ar.* orat. III, 4.)

(4) *Ὅμοιόν τε καὶ ἀπαράλλακτον κατὰ πάντα τῷ Πατρί.* (*De decr. syn.*, § 20.)

(5) *De decr. syn.*, § 20.

(6) *Πλήρης γὰρ καὶ τέλειός ἐστιν ὁ Πατὴρ, καὶ πλήρωμα θεότητός ἐστιν ὁ Υἱός.* (*Adv. Ar.* orat. III, 19.)

(7) *Πῶς δὲ καὶ ἑαυτὸν ἂν ἴδοι ὁ Ποιητὴς καὶ Κτίστης ἐν κτίστῃ καὶ γενητῇ οὐσίᾳ;* (*Adv. Ar.* orat. III, 20.)

(8) *... ἵνα συνορῶμεν καὶ τὸν Υἱὸν οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ' ἐκ Πατρὸς γεννώμενον, καὶ ὁλόκληρον μένοντα τὸν Πατέρα, τὸν δὲ χαρακτῆρα τῆς ὑποστάσεως ἀεὶ ὄντα ἐμφέρειάν τε καὶ εἰκόνα ἀπαράλλακτον σώζοντα, ὡς τὸν ἰδόντα τοῦτον ὁρᾷν ἐν αὐτῷ*

l'*εἰκών*, marquée par les mots *ὅμοιος*, *ἀπαράλλακτος*, *ταυτότης*, *ὁλόκληρος*, il n'y a pas une de ces propositions dont l'équivalent ne soit dans Origène. Il n'aurait même pas hésité à souscrire à celles-ci : « Le Verbe est le Fils parfait du Père parfait. Le Verbe de Dieu est sans défaut et complet [1]. » Mais, tandis qu'Origène aurait pris ces expressions de *τέλειος*, d'*ἀνενδεής*, de *πλήρης* dans un sens large et vague, Athanase les prenait dans le sens le plus précis. « En tant que Verbe et que Sagesse, dit-il, le Fils possède tout ce que possède le Père, l'éternité, l'immutabilité, l'identité en tout et par tout, l'indépendance par rapport au temps (mot à mot *à l'avant et à l'après*), la coexistence, la forme même (ou l'essence) de la Divinité, la puissance créatrice [2]. » Et comme il n'est pas sujet au plus et au moins dans l'existence, il ne l'est pas non plus dans l'être. Car il est égal à Dieu, dont l'essence ne comporte pas le plus ou le moins [3]. Mais ce qui eût sans doute effrayé Origène et ce qui dut jeter du trouble dans bien des esprits, habitués à la supériorité du Père sur les deux autres hypostases divines, c'est cette déclaration hardie : « Il n'y a qu'un Dieu premier et unique. Cela n'est point dit pour la suppression du Fils : que cela ne soit! car il est lui-même dans l'Un, dans le Premier, dans l'Unique, comme l'unique Verbe et Sagesse et rayonnement de l'Un, du Premier, de l'Unique. Il *est, lui aussi, Premier,* plénitude de la divinité du Premier et de l'Unique, *absolument et pleinement Dieu* [4]. »

καὶ τὴν ὑπόστασιν ἧς καὶ χαρακτὴρ ἐστι. (*Adv. Ar.* orat. II, 33.) *Οὔσης ὑποστάσεως, ἔστιν ταύτης ὁ χαρακτὴρ ὁλόκληρος.* (*Adv. Ar.* orat. III, 20.)

[1] *Γέννημα τέλειον ἐκ τελείου.* (*Adv. Ar.* orat. II, 35.) *Τέλειος ἐκ τελείου ὢν τοῦ Πατρός.* (*Ibid.*, III, 52.) *Ἀνενδεὴς γάρ ἐστι καὶ πλήρης ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος.* (*Ibid.*, I, 43.)

[2] *Καὶ ὥσπερ Λόγος ὢν καὶ Σοφία τοῦ Πατρὸς, ἔχει πάντα τὰ τοῦ Πατρὸς, τὸ ἀΐδιον, τὸ ἀτρεπτον, τὸ κατὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν ὅμοιον, τὸ μὴ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀλλὰ καὶ τὸ συνυπάρχειν τῷ Πατρὶ, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς θεότητος εἶδος αὐτὸν εἶναι, καὶ τὸ δημιουργικόν.* (*Epist. ad ep. Æg.*, § 17.)

[3] *Ἦν γὰρ ἀεὶ καὶ ἔστιν ἴσα Θεῷ.* (*Adv. Ar.* orat. I, 41.) *Ἔμαθον λέγειν καὶ αὐτοὶ* (*οἱ Ἀρίανοι*) *ὅτι οὔτε ἴσος τῷ Θεῷ ἐστιν.* (*Ibid.*, III, 27.) *Ποίαν ἔχει προκοπὴν ὁ ἴσα Θεῷ ὑπάρχων;* (*Ibid.*, III, 51.)

[4] *Ἔστι γὰρ καὶ αὐτὸς* (*ὁ Υἱὸς*) *ἐν τῷ Ἑνὶ καὶ Πρώτῳ καὶ Μόνῳ ὡς τοῦ Ἑνὸς καὶ*

Nulle part Athanase n'établit directement l'égalité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, mais on peut en trouver une démonstration indirecte dans ces mots : « Manifestant à ses disciples sa divinité et sa majesté, et se montrant *non plus moindre que le Saint-Esprit, mais égal à lui*, Jésus leur donna l'Esprit-Saint, en disant : C'est moi qui l'envoie [1]. » Car, si le Fils qui est égal au Père est égal au Saint-Esprit, il suit que le Saint-Esprit est égal au Fils et par conséquent au Père, et que la Trinité est tout entière égale à elle-même.

Le Fils donc, et par suite le Saint-Esprit, absolument et pleinement Dieu comme le Père : voilà l'étonnante nouveauté que les Pères de Nicée, sans le savoir peut-être, avaient décrétée en décrétant l'*ὁμοουσία* ou la consubstantialité. Il n'est même pas sûr qu'Athanase lui-même ait aperçu clairement cette conséquence lorsque, dans le concile, il aida de ses avis et de son éloquence son évêque Alexandre. Car, s'il l'avait aperçue alors, il est probable qu'il l'aurait fait inscrire sans équivoque possible dans les décisions de l'assemblée [2]. Mais la logique devait nécessairement l'y conduire, et elle l'y conduisit en effet dans la lutte sans trêve qu'il eut à soutenir contre les ariens, condamnés mais non vaincus. Origène et ses disciples, saint Denys, saint Grégoire le Thaumaturge, Théognostus, en admettant sans difficulté que le Christ est le Verbe de Dieu, qu'il est en Dieu, qu'il est Dieu, qu'il est Fils par nature et non par adoption, et que par conséquent il n'est point substantiellement différent de Dieu, laissaient toutefois subsister entre le Père et le Fils une inégalité compromettante, puisqu'elle supposait qu'il y a du plus et du

Πρώτου καὶ Μόνου καὶ μόνος Λόγος καὶ σοφία καὶ ἀπαύγασμα ὤν. Ἔστι δὲ καὶ Πρῶτος καὶ αὐτὸς, καὶ πλήρωμα τῆς τοῦ Πρώτου καὶ Μόνου θεότητος, ὅλος καὶ πλήρης Θεὸς ὤν. (*Adv. Ar.* orat. III, 6.)

[1] *Τοῖς δὲ μαθηταῖς τὴν θεότητα καὶ μεγαλειότητα δεικνὺς ἑαυτοῦ, οὐκέτι δ' ἐλάττονα τοῦ Πνεύματος ἑαυτὸν, ἀλλ' ἴσον σημαίνων.* (*Adv. Ar.* orat. I, 50.)

[2] L'égalité des personnes divines n'est point inscrite dans le symbole de Nicée; mais elle se trouve dans le symbole dit *d'Athanase*, lequel est d'une authenticité plus que douteuse, ou plutôt qui, de l'aveu de tous les critiques ayant quelque autorité, est certainement une pièce de la fin du IVe siècle ou du commencement du Ve siècle.

moins, par conséquent, de l'imperfection dans la Trinité[1]. Ou le Fils est vraiment Dieu et par conséquent parfait de la même perfection que le Père, ou il n'est pas absolument parfait et n'est pas Dieu, et non seulement il ne peut y avoir rien que de parfait en Dieu, mais il faut qu'il n'y ait rien en lui que de premier. Premier comme Père, premier comme Fils, premier comme Saint-Esprit, Dieu est premier en tout, parce qu'il est le principe de l'être, de la vérité et de la sainteté, en un mot le bien absolu ou la source du bien[2]. C'est à Arius seul que s'adressait cette objection : « Si le Fils n'est pas coéternel au Père, la Trinité n'est pas éternelle. Mais l'unité était d'abord, puis l'unité est devenue plus tard trinité par addition, et ainsi c'est avec le temps que la science théologique s'est composée et agrandie[3]. » Mais Athanase atteint Origène et ses partisans dans cette autre argumentation, dirigée pourtant tout entière contre les purs ariens[4] : « Ils comptent le créé avec le Créateur, et déifient, glorifient ce qui peut ne pas être à l'égal de l'Être

[1] Il faudrait faire une exception pour Pamphile, si ces mots de son *Apologie d'Origène* : «Quod æqualis sit Trinitas» étaient réellement de lui. Malheureusement, il y a tout lieu de soupçonner que ce titre de chapitre est une fraude du traducteur Rufin. Le vrai titre du chapitre devait être : «Quod Sanctus Spiritus non sit creatus.» C'est à ce sujet que se rapportent tous les textes d'Origène cités dans ce chapitre par Pamphile. C'est pour une raison analogue que je n'ai tenu aucun compte de cette proposition du premier livre des *Principes* (ch. III, § 7) : «Nihil est majus aut minus in Trinitate.» Cette phrase, qui est probablement d'Origène, avec les mots *in Deo* au lieu de *in Trinitate*, a été prise dans le premier chapitre du même livre sur Dieu le Père, et répétée dans le troisième, où elle est en contradiction avec les conclusions d'Origène. Même fraude sans doute à propos du mot ὁμοούσιος, que Rufin a intercalé dans sa traduction latine (*In Ep. Pauli*, l. IV, ch. x) comme s'il était d'Origène.

[2] Ἀγαθός ἐστι, μᾶλλον δὲ πηγὴ τῆς ἀγαθότητος ὑπάρχει. (*De decret. syn.*, § 22.)

[3] Εἰ γὰρ οὐκ ἀϊδίως σύνεστιν ὁ Λόγος τῷ Πατρὶ, οὐκ ἔστιν ἡ Τριὰς ἀΐδιος. Ἀλλὰ μονὰς μὲν ἦν πρότερον, ἐκ προθήκης δὲ γέγονεν ὕστερον τριὰς, καὶ προιόντος τοῦ χρόνου ἠύξησε καὶ συνέστη τῆς Θεολογίας ἡ γνῶσις. (*Adv. Ar.* orat. I, § 17.)

[4] Καὶ λοιπὸν τὸ γενητὸν τῷ Κτίστῃ συναριθμεῖται καὶ τό ποτε μὴ ὂν τῷ ἀεὶ ὄντι συνθεολογεῖται καὶ συνδοξάζεται. Καὶ τό γε μεῖζον, ἀνόμοιος αὐτῆς ἡ Τριὰς εὑρίσκεται, ξέναις καὶ ἀλλοτρίαις φύσεσί τε καὶ ταῖς οὐσίαις συνισταμένη. Τοῦτο δὲ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰπεῖν ἢ γενητὴν τὴν τῆς Τριάδος σύστασιν. (*Adv. Ar.* orat. I, § 18.)

éternel. Et ce qu'il y a de plus grave, la Trinité se trouve différente d'elle-même, composée qu'elle est de natures hétérogènes et étrangères l'une à l'autre. Et cela, qu'est-ce autre chose que de dire que la constitution de la Trinité est un effet du devenir (m. à m. est faite, γενητήν)? » Origène sans doute ne composait pas la Trinité de substances hétérogènes, mais d'hypostases inégales, et par là il y introduisait le plus et le moins, et, avec la quantité, le devenir, qui paraît en être une conséquence nécessaire. Et cela était d'autant plus dangereux que les hypostases de la Trinité sont plus que de simples propriétés ou attributs, et que les deux dernières, comme l'a très bien vu Athanase, doivent sortir de la première par voie d'émanation[1]. Car, si le Fils et le Saint-Esprit étaient le fruit non de la nature, mais de la volonté du Père, ils ne seraient que des créatures. Mais admettre que le Fils soit moindre que le Père, et le Saint-Esprit moindre que le Père et le Fils, c'était admettre la loi de l'émanation telle qu'on l'avait conçue jusqu'alors, c'est-à-dire la dégradation insensible et successive de l'Être, qui avait conduit tant les sectaires orientaux que les néoplatoniciens d'Alexandrie à une sorte de polythéisme panthéistique. C'est contre cette tendance que semble avoir voulu réagir Arius en faisant du Fils et du Saint-Esprit des créatures[2]. Mais en réduisant toute la Divinité au Père qui seul est vraiment Dieu, il revenait, comme le lui reproche Athanase, au judaïsme, tandis qu'en admettant que le Fils, qui était une créature sans être une créature et Dieu sans être Dieu, devait être glorifié et adoré, il revenait au polythéisme des Grecs, dont le principe est l'adoration de la créature[3]. Il n'y avait qu'un moyen de couper court à cette fantasmagorie d'êtres divins ou d'*Éons*, sans recourir aux hypothèses contradictoires d'Arius, c'était de rejeter résolûment la loi qui paraissait jusqu'alors celle

(1) *Adv. Ar.* orat. I, 25 et 62.

(2) Pour le Saint-Esprit, c'est probable, mais incertain : Arius ne s'occupait que du Fils et du Père, à en juger par les textes qui nous restent. Mais bientôt Aétius et Eunomius traitèrent le Saint-Esprit comme Arius le Fils.

(3) Presque tout le traité d'Athanase *Contre les Grecs* est le développement de cette thèse.

du système de l'émanation. Or, loin d'admettre que la substance première aille toujours s'amoindrissant et se dégradant dans ce qui émane d'elle, Athanase pose en principe qu'elle ne produit dans son propre sein rien qui ne soit parfait, qui ne soit premier, qui ne soit Dieu, et que tout ce qui n'est pas Dieu est un effet ou ouvrage de la volonté divine, qui le tire du néant et non de la substance universelle. Ce n'était point la destruction, c'était au contraire le couronnement de l'édifice théologique élevé par l'école d'Alexandrie et surtout par Origène.

D'un autre côté, si Origène avait proclamé moins fermement que Clément que Dieu ne peut se révéler complètement à l'homme et aux autres créatures raisonnables que par le Verbe et dans le Verbe; s'il lui arrive parfois de soupçonner une révélation allant au delà de la révélation par le Fils, une Vie au-dessus du Verbe-vie : toutes les fois qu'il s'agit de ce siècle, et même des siècles futurs, mais non de l'ordre final de l'éternité, il a toujours enseigné qu'il n'y a d'autre médiateur entre Dieu et les créatures que le Verbe, soit le Verbe-Dieu, soit le Verbe fait chair. Athanase n'ajoute rien sur ce point à la doctrine d'Origène et de Clément. Mais, outre qu'il y a plus insisté qu'eux, puisqu'il y a consacré tout son traité *De l'Incarnation*, il fut amené par ses disputes contre les ariens à en donner une sorte de démonstration par l'absurde. « Si, pour que les choses créées soient faites, disait-il aux ariens, il y a besoin d'un médiateur, et si le Fils est une créature, il faudra un autre médiateur pour qu'il soit lui-même créé. Si ce médiateur est à son tour une créature, il a besoin d'un intermédiaire pour arriver à l'existence. Et ainsi de suite à l'infini. Donc, toujours en quête d'un médiateur, la création n'aura jamais lieu, puisque, au dire des ariens, aucune chose faite n'est digne de la main invincible de l'Inengendré[1]. » Il n'y a donc dans la création d'autre intermé-

[1] Εἰ, ἵνα τὰ γενητὰ γένηται, μεσίτου γέγονε χρεία, γενητὸς δὲ καθ' ὑμᾶς ἐστιν ὁ Υἱὸς, ἔδει καὶ πρὸ αὐτοῦ μέσον τινὰ εἶναι, ἵνα κτισθῇ. Τοῦ δὲ μεσίτου πάλιν καὶ αὐτοῦ κτίσματος τυγχάνοντος, ἄραρεν ὅτι κἀκεῖνος ἐδέετο μεσίτου ἑτέρου πρὸς τὴν ἰδίαν σύστασιν. Κἂν τις ἄλλον ἐπινοήσῃ, προεπινοήσει τὸν ἐκείνου μεσίτην, ὥστε

diaire entre Dieu et les créatures que Dieu même, c'est-à-dire le Verbe, fils de Dieu, égal à son Père. Cette preuve semble ne valoir que pour la création; mais elle vaut pour tout, la force qui conserve et gouverne le monde n'étant pas différente de celle qui le crée. Athanase affirme donc que Dieu seul en tant que Verbe peut révéler Dieu, peut rattacher la créature à l'Incréé, peut remettre les péchés, peut nous distribuer les dons divins, et, réciproquement, que celui qui nous distribue les grâces d'en haut, qui nous répare et nous purifie, qui nous relie à Dieu et qui nous le révèle, ne saurait être que Dieu, tous ces actes dépassant par leur excellence les forces naturelles de la créature. Il n'y a pas une de ces assertions qu'on ne puisse lire dans Clément et dans Origène, mais elles ont dans Athanase un poids tout nouveau. Cela ne tient pas seulement à la fermeté et à la hauteur du langage, mais à la précision plus grande du dogme trinitaire. Plus le médiateur, si je puis le dire, est Dieu, plus le sacrifice par lequel il rachète l'homme est grand et efficace, ses révélations certaines, les effets de sa grâce assurés.

Voilà, selon moi, la vraie philosophie d'Athanase; elle se réduit à peu près à la question de la Trinité. Il a touché sans doute à beaucoup de problèmes soulevés par Origène. Lui aussi, il a ses vues sur le monde, sur le commencement et la fin des choses; mais elles n'ont en général qu'une médiocre originalité et ne forment pas un ensemble fortement lié. Exposées dans deux ouvrages antérieurs à la controverse arienne, dans le *Discours contre les Grecs* et dans le traité *De l'Incarnation*, elles trahissent, sous la hauteur du langage, une incertitude et une hésitation dans la pensée bien éloignées de l'étonnante fermeté qu'Athanase déploya dans ses écrits contre Arius. Il se souvient beaucoup d'Origène, mais pour s'écarter de ses audaces, sans savoir mettre à la place de ses hypothèses une doctrine aussi suivie et aussi

καὶ εἰς ἄπειρον ἐκπεσεῖν. Οὕτω δ' ἀεὶ τοῦ μεσίτου ζητουμένου, οὐδὲ ἡ κτίσις συσταθῆναι δυνήσεται, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι, ὡς λέγετε, μηδὲν τῶν γενητῶν βαστάσαι τὴν ἀκράτου χεῖρα τοῦ Ἀγενήτου. (*De decr. syn.*, § 8. Même raison, presque dans les mêmes termes, dans le discours II *Contre les Ariens*, § 26.)

une dans le fond. Examinez les vues d'Origène sur le monde dans le passé comme dans l'avenir, à moins de vous éblouir vous-mêmes par des subtilités vaines, comme a fait trop souvent Ritter, vous n'aurez pas de peine à démêler les principes qui le dirigent au milieu de ces réminiscences et de ces imaginations, en apparence capricieuses et arbitraires. Ce que je saisis le moins dans le traité *De l'Incarnation* et dans le *Discours contre les Grecs*, c'est l'idée générale et maîtresse.

Athanase admet, contrairement à Origène, que la créature est multiple, diverse, inégale; et la vue de ce monde semble lui donner raison, mais il ne montre pas comment cette conception s'accorde avec celle du monde spirituel ou du règne de la grâce. Comme Origène, il pense que l'homme a été créé parfait; mais de quelle perfection? D'une perfection actuelle et effective, ou simplement, comme l'entendait Clément, d'une perfection virtuelle et possible? Ritter veut qu'on l'entende de la simple faculté de connaître et de posséder Dieu, et non d'une connaissance et d'une possession réelles[1]. Mais il avoue en même temps que « ses descriptions de la vie du premier homme avant la chute prouvent qu'Athanase attribue à Adam une communion directe et continuelle avec Dieu. » Et d'ailleurs que signifieraient, dans la supposition de Ritter, des propositions telles que celle-ci : « Dans le Christ, l'homme est amené à la perfection et rétabli dans l'état où il était à l'origine, seulement avec une grâce plus grande[2] »?

Créé parfait, l'homme n'était pas aux yeux d'Athanase, comme aux yeux d'Origène, un pur esprit autant que peut l'être une créature. Il était déjà enveloppé de ce corps de chair que nous

[1] Ritter fonde son assertion sur ce texte : *Οὕτως ὄντος αὐτοῦ (τοῦ Υἱοῦ) σοφίας, εἰκὼν πάλιν ἐστὶν ἡ ἐν ἡμῖν γενομένη σοφία, ἐν ᾗ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ φρονεῖν ἔχοντες δεκτικοὶ γινόμεθα τῆς Δημιουργοῦ σοφίας.* (*Adv. Ar.* orat. II, 78.) Mais *δεκτικοί* signifie simplement que cette sagesse ne nous est pas essentielle, mais est empruntée. Supposez que nous la possédions actuellement, elle ne sera pas moins une sagesse reçue d'un autre. *Δεκτικοί* ne veut pas dire autre chose.

[2] *Τετελείωται δὲ ἐν αὐτῷ (τῷ Υἱῷ) καὶ ἀπεκατεστάθη, ὥσπερ ἦν καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν γεγονὸς τὸ ἀνθρώπινον γένος, καὶ μείζονι μᾶλλον χάριτι.* (*De Incar.*, II, VI.)

lui voyons aujourd'hui; de sorte que le corps et les sensations étant plus rapprochés de l'homme que ne l'est Dieu, il était presque inévitable que, dans sa nonchalance pour ce qui est plus haut et plus éloigné de lui, l'homme s'appliquât aux choses sensibles et se vouât au néant[1]. Cette explication du péché originel paraît du néoplatonisme mis à la portée de la foule. Placée entre Dieu et la matière, l'être et le non-être, l'âme s'élève ou tombe selon qu'elle regarde en haut ou en bas. De même placé entre Dieu et les objets sensibles, sollicité inégalement par l'un et par les autres, l'homme se porte vers les objets sensibles qui sont plus près de lui, et se trouve déchu de la grâce qu'il avait reçue du Créateur. Mais cette explication de la chute, quelle qu'en soit la valeur, a l'inconvénient de s'accorder assez mal avec d'autres idées d'Athanase. Il n'est pas éloigné de croire que Dieu aurait pu créer plusieurs mondes, et que, s'il n'en a réalisé qu'un seul, c'est pour que nous apercevions l'unité de Dieu dans l'unité de la création[2]. Ainsi, la raison de la création d'un monde unique, c'est la faiblesse de l'âme, qui n'aurait pas été capable de reconnaître en elle-même le seul vrai Dieu; c'est en prévision de cette faiblesse que ce monde sensible a été créé, afin que le Créateur fût reconnu dans son ouvrage. Et, d'un autre côté, si l'âme se détourne de Dieu, c'est qu'elle est attirée par les objets extérieurs. Il y a là un cercle manifeste. Quand Origène, dont Athanase paraît se souvenir, considère la création du monde actuel comme une conséquence de la chute de l'âme, il ne tombe pas dans un pareil paralogisme. Non, toute cette partie des spéculations d'Athanase n'a pas été suffisamment élaborée, et les différents éléments qu'il y a fait entrer paraissent mal fondus ensemble. Aussi je crois que c'est lui faire tort que de chercher une philosophie dans son *Discours contre les Grecs* et dans son traité *De l'Incarnation*. Il était plus un dialecticien, un orateur, un homme d'action qu'un spéculatif. Ne lui demandons pas un

[1] *Contra Græcos*, III.

[2] Γνώρισμα γὰρ ἀσφαλὲς τοῦ ἕνα τὸν ποιητὴν εἶναι τοῦ παντός ἐστι τοῦτο, τὸ μὴ πολλοὺς, ἀλλ' ἕνα εἶναι τὸν κόσμον. (*Contra Græcos*, III.)

système plus ou moins philosophique, mais seulement quelques belles pages, réminiscences d'Origène et de Platon.

Mais ne faisant pas ici de la littérature philosophique, je n'extrairai des deux premiers écrits d'Athanase que son explication des origines de l'idolâtrie, non pas tant pour cette explication même que parce qu'elle indique un fond d'idées qui, stérile pour les Pères grecs, ne devait devenir fécond qu'entre les mains de saint Augustin. Athanase rattache les premières origines du polythéisme et de l'idolâtrie au péché originel. Faits à l'image de Dieu et pour vivre dans une noble et douce familiarité avec lui, les hommes négligèrent peu à peu les choses d'en haut dont la contemplation était leur privilège, et se tournèrent de préférence vers celles qui sont plus près d'eux-mêmes. « Ces choses, dit Athanase, sont le corps et ses sensations. Les hommes, donc détournèrent leurs pensées du ciel et se mirent à se contempler eux-mêmes. Et ainsi en se contemplant, en s'attachant au corps et à ce qui émeut les sens, ils glissèrent et tombèrent dans l'amour d'eux-mêmes, mettant leurs plaisirs personnels au-dessus de la contemplation du divin. »

La première des idolâtries est donc l'idolâtrie de soi-même, qui a causé la chute de l'homme, et qui, après la chute, a toujours été en s'aggravant. « Car, mobile de sa nature, dit Athanase, lorsqu'elle ne se meut pas vers le bien, l'âme ne cesse pas pour cela de se mouvoir. Elle se meut non plus selon la vertu et pour contempler Dieu; mais, n'ayant plus de pensée que pour les vanités, elle pousse ses facultés vers des objets pour lesquels elles n'étaient pas faites et abuse d'elles pour assouvir ses passions. » Cette adoration de soi-même conduit bientôt à une autre espèce d'idolâtrie, qui est le culte des faux dieux. « Non contente d'avoir inventé le mal, l'âme humaine se porte peu à peu et d'un mouvement continu vers le pire. Après avoir appris les différentes espèces de voluptés et oublié les choses divines, possédée du charme des passions corporelles et ne regardant qu'aux choses présentes et aux vaines idées qui s'y rattachent, elle s'imagina que rien n'existe que les objets visibles, et s'appliqua

au corporel et au temporel comme à l'unique bien. Ainsi s'éloignant du vrai et oubliant qu'elle avait été faite à l'image de Dieu, qui est le bien véritable, elle ne sut plus voir Dieu le Verbe, à la ressemblance duquel elle avait été créée; mais, placée en quelque sorte en dehors d'elle-même, elle ne pensa, elle n'imagina que des choses qui ne sont pas[1]. Car les obstacles des passions ayant comme obstrué le miroir qui est en elle, par lequel seul elle pouvait voir l'image du Père, elle ne vit plus ce qui est l'objet de l'intelligence; mais, emportée en tout sens, elle n'eut d'yeux que pour ce qui tombe sous la sensation. En conséquence, pleine de tous les désirs de la chair et troublée par les opinions qu'ils lui inspirent, à la fin elle imagina dans les choses corporelles et sensibles ce Dieu qu'elle avait désappris de connaître par la raison, donnant le nom de Dieu à ce qui est apparent et n'ayant de pensée que pour les choses qui lui plaisent[2]. »

Quelque remarquable que soit au point de vue chrétien cette explication du polythéisme et de l'idolâtrie, je l'ai rapportée surtout parce qu'elle indique la cause qu'on assigna plus tard à la désobéissance de l'homme et à sa chute. Cette idolâtrie que l'âme conçoit d'elle-même répond à cet amour de soi, à cet orgueil, à cette superbe dont Augustin et ses disciples anciens et modernes ont fait tant de bruit. Le péché originel nous a paru inconcevable dans le système d'Origène, où il est sans raison. Il se comprend très bien dans Clément, qui suppose l'âme à la fois passionnée et ne possédant la perfection qu'en puissance. Mais il est alors si naturel qu'il perd sa gravité mystérieuse. Il faut évidemment quelque chose de plus que l'erreur d'un être fragile et faillible pour nécessiter cette économie divine, qui aboutit à l'abaissement et à la mort ignominieuse d'un Dieu. Mais qu'une créature ait été privilégiée du commerce intime de Dieu et que volontairement, librement, par complaisance pour elle-même, elle se soit adorée au lieu du seul être adorable,

[1] *Ἔξω δὲ ἑαυτῆς γενομένη τὰ οὐκ ὄντα λογίζεται καὶ ἀνατυποῦται.* (*Contra Græcos*, IV.)

[2] *Contra Græcos*, IV.

qu'elle ait mis à la place et au-dessus du culte de celui qui l'avait tirée du néant l'idolâtrie de soi : voilà le crime monstrueux qui, en s'étendant à toute la race d'Adam enfermée en lui, devait causer la mort éternelle de l'homme, si Dieu même ne fût venu à son secours. Athanase n'explique pas plus qu'Origène et que Clément la transmission du péché et des maux qui en sont la suite; il se borne à dire : « Dans Adam étaient contenues les raisons séminales de toute la succession du genre humain[1]. » Mais il explique bien mieux que ses devanciers la nécessité de l'Incarnation, sinon de la croix. On pourrait croire que Clément, dans son optimisme, ne fait descendre le Christ sur la terre que pour compléter les révélations antérieures, données au peuple élu par les prophètes, aux Gentils par les philosophes : tant il a soin de marquer les progrès du genre humain vers la lumière du Verbe, plutôt que son enfoncement toujours plus profond et plus désespéré dans le mensonge et dans les ténèbres de la mort! Jetant un regard plus chagrin sur l'histoire de l'humanité, Origène déclare que, toutes les règles du commandement et de l'obéissance étant abolies, le genre humain semblait près de s'abîmer dans le néant, quand le Christ vint le sauver, en montrant par son abaissement volontaire comment il faut obéir, et par sa charité comment il faut commander. Mais en énonçant le fait, Origène n'en donne point les raisons, et l'on ne voit pas pourquoi le genre humain, lors même qu'il aurait été aussi bas qu'on le dit, n'aurait pas pu se relever par lui-même. C'est la raison de cette déchéance sans retour possible par les seules forces de la nature qu'Athanase indique dans le morceau cité plus haut. Dès que l'âme s'est détachée de la contemplation de Dieu par l'amour de soi, elle retombe en quelque sorte sur elle-même, et plus elle s'appuie sur elle-même, plus elle s'enfonce dans la créature, c'est-à-dire dans le non-être. Athanase développe cette pensée par une hypothèse cosmogonique, qui n'est pas heureuse, je crois, à moins

[1] Ἦσαν ἐν τῷ Ἀδὰμ οἱ λόγοι τῆς διαδοχῆς παντὸς τοῦ γένους. Ces λόγοι, si je ne me trompe, nous reportent aux λόγοι σπερματικοί des stoïciens.

qu'elle ne soit un simple artifice d'exposition, pour séparer l'être et le néant en nous. Supposant, avec Origène, qu'il y a eu, pour ainsi dire, deux moments dans la création de l'homme, Athanase admet, au rebours d'Origène, que le premier moment n'a produit que ce qu'il y a en nous d'imperfection, et que le second a communiqué à l'âme sa perfection ou sa participation au divin, et l'a faite âme raisonnable. « Ayant pitié de la race humaine, dit-il, et voyant qu'en raison de son origine elle serait incapable de subsister toujours, Dieu, pour la favoriser plus que les autres espèces, ne forma pas les hommes d'un seul coup, comme les animaux sans raison, mais il les forma selon sa propre image (c'est-à-dire, d'après le langage du temps, à la ressemblance de son Fils), leur communiquant quelque chose de la puissance de son propre Verbe, afin qu'ayant une ombre du Verbe et devenus raisonnables, ils pussent persister dans la béatitude [1]. » Ainsi l'être humain, en tant que créature, ne participe point au divin et devait périr, en raison de son origine, qui est le néant; en tant qu'esprit, il ne participe au Verbe de Dieu que par grâce et non par nature. Hypothèse contradictoire en elle-même, car que serait une créature qui ne serait que créature ou imperfection sans rien tenir de la perfection ou de l'être? Mais cette hypothèse, comme simple artifice d'exposition, rend très bien la pensée d'Athanase. Que l'âme détourne ses yeux de Dieu pour les reporter sur elle-même, que trouvera-t-elle? La créature, autrement dit le néant, et comme elle ne cesse pas, ne peut pas cesser de se mouvoir, une fois détachée du principe de l'être et du bien, plus elle s'agite, plus elle s'enfonce dans le mal ou dans le non-être : ses actes, ses pensées, ne sont que des actes et des pensées de néant. « Le mal en effet n'a pas d'essence propre, mais les hommes, par la privation de l'idée du bien, se sont mis à imaginer et à forger ce qui n'est pas... Et l'âme en croyant faire quelque chose ne fait rien [2]. » Notre être devient en quelque sorte inutile. Car quelle est l'utilité de la vie

[1] *De Incarnatione*, III, II.

[2] Οὔτε οὐσία τίς ἐστιν αὐτοῦ (τοῦ κακοῦ). Ἀλλ' ἄνθρωποι κατὰ στέρησιν τὴν

pour des créatures qui ne connaissent pas leur Créateur? Et comment peuvent être raisonnables ceux qui ne connaissent pas le Verbe (la raison) du Père[1]? Donc, pour que la volonté de Dieu, qui nous destine la béatitude dans la perfection, ne fût pas vaine à notre égard, il a fallu que le Verbe, à l'image duquel nous avons été créés, vînt réparer en nous son image obscurcie et presque effacée; et comme notre nature est si faible que nous n'écoutons volontiers que des maîtres qui nous ressemblent et qui soient rapprochés de nous[2], il a fallu que le Verbe se fît chair, pour nous instruire efficacement[3]. Sans doute Dieu aurait pu d'un seul mot nous absoudre et nous justifier; mais l'homme, déjà si fragile par lui-même, a été si affaibli et si profondément blessé par le péché d'Adam, qu'Athanase doute que ce remède eût été efficace. « Si Dieu avait parlé dans sa puissance, dit-il, et qu'il eût levé l'antique malédiction pesant sur nous, sa puissance sans doute aurait éclaté dans ce commandement, mais l'homme serait resté tel qu'était Adam avant sa transgression, recevant la grâce du dehors, mais ne possédant qu'une grâce qui n'eût pas été en harmonie avec le corps[4] (c'est-à-dire sans doute qui ne se fût pas adressée à l'homme tout entier, nature aussi charnelle que spirituelle). Il aurait été alors dans le paradis, mais peut-être serait-il devenu pire qu'Adam, parce qu'il avait fait l'apprentissage de la désobéissance. Étant donc tel, s'il avait écouté de nouveau les conseils du serpent, c'eût été de nouveau une nécessité que Dieu parlât et levât la malédiction. Et cette nécessité se serait reproduite à l'infini, et les hommes

τοῦ καλοῦ φαντασίας αὐτοῖς ἐπινοεῖν ἤρξαντο καὶ ἀναπλάτ7ειν τὰ μὴ ὄντα... Δοκοῦσά τι ποιεῖν οὐδὲν ποιεῖ ἡ ψυχή. (*Contra Græcos*, VII.)

(1) Ἅτε δὲ ἀγαθὸς ὢν (ὁ Θεὸς) οὐκ ἀφῆκεν αὐτοὺς (τοὺς ἀνθρώπους) ἐρήμους τῆς ἑαυτοῦ γνώσεως, ἵνα μὴ ἀνόνητον ἔχωσι καὶ τὸ εἶναι. Ποῖα γὰρ ὄνησις τοῖς πεποιημένοις μὴ γινώσκουσι τὸν ἑαυτῶν ποιητὴν, ἢ πῶς ἂν εἶεν λογικοὶ μὴ γινώσκοντες τὸν τοῦ Πατρὸς Λόγον; (*De Incar.*, I, II.)

(2) Ἄνθρωποι γὰρ παρὰ ἀνθρώπων ἐγγυτέρω δύνανται μαθεῖν. (*De Inc.*, I, XII.)

(3) *De Incar.*, I, XII.

(4) Ἔξωθεν λαβὼν τὴν χάριν, καὶ μὴ συνηρμοσμένην ἔχων αὐτὴν τῷ σώματι. (*De Incar.*, II, LXVIII.)

n'en seraient pas moins restés sous le coup du jugement, en continuant à se faire les esclaves du péché. Péchant toujours, ils auraient toujours eu besoin d'un juge prêt à pardonner, sans jamais être absolument délivrés [1]. » Il fallait que les œuvres de la divinité du Verbe parussent dans un corps humain pour que l'homme fût fait Dieu [2]. Et, d'un autre côté, si les passions propres de la chair n'eussent pas été dites celles du Verbe (sans l'être), l'homme n'aurait pas été complètement affranchi de ces passions [3]. C'est à cette double condition et de la divinité du Christ et de l'incarnation effective du Verbe que, « ressuscités des morts, nous n'avons plus à craindre la mortalité, mais que nous sommes destinés à régner éternellement dans les cieux avec et dans le Christ [4]. »

Ces vues d'Athanase complètent plutôt qu'elles ne contredisent celles d'Origène sur le péché originel et sur la grâce. Mais on sent que la divergence et la contradiction se seraient bientôt élevées entre les deux doctrines, si l'auteur du traité *De l'Incarnation* et du *Discours contre les Grecs* n'avait pas été absorbé, après le concile de Nicée, par sa lutte incessante contre les ariens et contre les pouvoirs publics qui les protégeaient. Origène et Athanase admettaient tout ensemble l'action effective de la liberté humaine et celle de la grâce divine dans l'œuvre du salut. Mais le premier donnait tant à la liberté qu'il ne laissait que peu de place pour la grâce, tandis que le second avait une tendance marquée à tant donner à l'action de Dieu que celle de l'homme

(1) Τοιοῦτος γὰρ ἂν καὶ τότε ἐτέθειτο ἐν τῷ παραδείσῳ, τάχα δὲ καὶ χείρων ἐγένετο, ὅτι καὶ παραβαίνειν μεμάθηκεν. Ὧν τοίνυν τοιοῦτος εἰ καὶ παρεπέπεισθο ὑπὸ τοῦ ὄφεως, ἐγένετο πάλιν χρεία προσθάξαι τὸν Θεὸν καὶ λῦσαι τὴν κατάραν. Καὶ οὕτως εἰς ἄπειρον ἐγένετο ἡ χρεία, καὶ οὐδὲν ἧττον οἱ ἄνθρωποι ἔμεινον ὑπεύθυνοι, δουλεύοντες τῇ ἁμαρτίᾳ. Ἀεὶ δὲ ἁμαρτάνοντες ἀεὶ ἐδέοντο τοῦ συγχωροῦντος καὶ οὐδέποτε ἠλευθεροῦντο. (*De Incar.*, II, LXVIII.)

(2) Εἰ τὰ τῆς θεότητος τοῦ Λόγου ἔργα μὴ διὰ τοῦ σώματος ἐγένετο, οὐκ ἂν ἐθεοποιήθη ὁ ἄνθρωπος. (*De Incar.*, III, XXXIII.)

(3) Καὶ πάλιν εἰ τὰ ἴδια τῆς σαρκὸς οὐκ ἐλέγετο τοῦ Λόγου, οὐκ ἂν ἠλευθεράθη παντελῶς ἀπὸ τούτων ὁ ἄνθρωπος. (*De Incar.*, III, XXXIII.)

(4) Ἀνασθάντες γὰρ ἐκ νεκρῶν οὐκέτι φοβούμεθα θάνατον, ἀλλ' ἐν Χρισθῷ βασιλεύσομεν ἀεὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. (*De Incar.*, II, LXVII.)

courait grand risque d'être anéantie. S'il avait eu l'occasion de pousser dans toutes leurs conséquences les idées jetées en passant dans ses deux premiers ouvrages, Athanase serait arrivé sans doute à quelque chose de fort approchant de la doctrine augustinienne. Mais ces germes, que je devais signaler, restèrent sans développement et sans fruit.

L'Église, principalement l'Église d'Orient, pour employer un mot de Bossuet, «fut tout entière en action contre l'hérésie d'Arius» durant tout le IVe siècle. On peut même dire que les Grecs ne connurent plus d'autre controverse religieuse que celle de la Trinité et des questions subsidiaires qui s'y rattachent; et la grande hérésie orientale du manichéisme, qui remettait tout le christianisme en cause, les agita moins que les disputes partielles sur tel ou tel point de la doctrine du Fils ou du Saint-Esprit. Les ariens et les semi-ariens ou eusébiens semblaient vaincus, au moins dogmatiquement, vers la moitié du siècle. Aétius et Eunomius revinrent, par une autre voie, aux conclusions d'Arius; et tandis qu'ils repoussaient l'égalité du Fils et de l'Esprit avec le Père, Macédonius admit que le Fils était en tout semblable à Dieu, mais ne voulut pas entendre parler de l'égalité du Saint-Esprit avec les deux autres hypostases. La Trinité ayant été enfin acceptée, voici Nestorius qui soulève la question de la double personne du Christ, et qui sépare tellement le vrai homme et le vrai Dieu en lui, que, si le fils de Dieu est Dieu par nature, le fils de l'homme n'est Dieu que par adoption. Voici Eutychès qui les unit tellement que le vrai homme disparaît dans le vrai Dieu. Après les disputes sur la personne du Christ, voici les disputes sur sa volonté unique ou double. Je m'arrête; mais les querelles se renouvelèrent ainsi sans fin, jusqu'au IXe siècle, c'est-à-dire jusqu'au schisme de Photius, qui eut lieu sur un point particulier du dogme de la Trinité. C'est l'esprit d'Origène, je veux dire l'esprit grec, qui les suscite, mais elles ne se rattachent ni de loin ni de près aux doctrines de ce Père alexandrin. Qu'il me suffise de noter qu'à la différence des hérésies orientales, elles ont toutes le caractère rationnel, introduit dans la

philosophie chrétienne par les hommes du Didascalée et surtout par Origène.

Mais en laissant de côté ces discussions interminables, il est impossible d'oublier les collaborateurs ou les successeurs immédiats d'Athanase. Un des plus intrépides défenseurs de la foi de Nicée sous Constance fut l'évêque de Poitiers, saint Hilaire. J'aurais donc voulu résumer son ouvrage en douze livres sur la Trinité, pour deux raisons : d'abord parce que c'est le seul monument qui nous reste de l'intervention de l'Occident dans cette grande controverse du dogme théologique par excellence, ensuite parce que l'espèce de confession dans laquelle saint Hilaire explique comment il arriva d'abord à la pensée de l'unité de Dieu, puis à la foi chrétienne, pourrait faire espérer que l'on trouvera quelque chose de vraiment philosophique dans cet ample traité. Je renonce à regret à cette tentation. Saint Hilaire expose le dogme de Nicée avec une emphase toute gauloise[1], quoique non sans exactitude; mais il n'ouvre aucun point de vue nouveau et original. La plus grande différence entre son écrit et ceux d'Athanase, c'est qu'il cite et discute beaucoup de textes de l'Écriture, tandis que l'évêque d'Alexandrie procède surtout par voie dialectique. Or cette exégèse de saint Hilaire ne me paraît pas plus originale que sa dogmatique : elle est en grande partie empruntée à Origène, dont il avait beaucoup étudié les commentaires. Dois-je le dire? Il n'y a pas beaucoup plus de philosophie ni d'originalité dans la discussion de saint Basile, de son frère saint Grégoire de Nysse et de son ami saint Grégoire de Nazianze contre Eunomius. On ne sent plus chez eux la belle et sereine confiance de Clément et d'Origène dans la raison appliquée à la foi, ni l'ardeur infatigable dont le vieil athlète Athanase et même saint Hilaire leur donnaient l'exemple. Évidemment, comme dit Ritter, « l'intérêt pris nouvellement dans l'Église grecque pour les recherches philosophiques commençait à décliner. » On éprouvait je ne sais quelle impatience,

[1] « Cothurno Gallico attollitur, » dit saint Jérôme pour caractériser l'auteur du traité *De la Trinité*, de ces *nobiles libri*, comme il les appelle.

mêlée de lassitude et de tristesse, à voir renaître sans cesse les questions qui paraissaient vidées, et dont les laïques ne se mêlaient pas avec moins de fureur que les clercs[1]. Basile met l'ascétisme bien au-dessus de la science, et engage ceux qui espèrent dans le Christ à ne pas sortir par curiosité de l'ancienne foi (celle qui avait été solennellement promulguée à Nicée) et à mettre en rapport la foi avec le baptême et le baptême avec la doxologie. A Eunomius soutenant que tout dans le christianisme doit reposer sur la précision des principes, Grégoire de Nysse oppose l'opinion que les mystères de la foi et les pratiques pieuses constituent l'essence de la religion du Christ, et, dans le même temps, Grégoire de Nazianze oppose au même novateur une éloquente fin de non-recevoir, fondée sur les limites de nos connaissances et de notre entendement, d'accord d'ailleurs en cela avec son homonyme.

Ils furent pourtant obligés de se jeter dans ces discussions qui leur répugnaient. Macédonius n'était pas un adversaire dangereux : il y avait en vérité trop d'inconséquence à confesser l'égalité du Père et du Fils, et à repousser celle du Saint-Esprit avec les deux autres hypostases. Ils portèrent donc tout leur effort contre Eunomius, qui pouvait éblouir par son appareil logique, et qui étourdissait les esprits à force de répéter que le vrai nom de Dieu est l'Ἀγένητον, et que ce nom est incommunicable : ce qui excluait le Fils et l'Esprit de la divinité. Eunomius arrivait aux mêmes conclusions théologiques qu'Arius, mais il y arrivait par un chemin tout différent.

Attaquant ariens et orthodoxes, reprochant aux uns de dire que nous ne connaissons Dieu que dans une certaine mesure, aux autres que nous ne le connaissons que par le monde et par le Fils auteur du monde, il soutenait qu'il était indigne du nom de chrétien de professer l'impossibilité de connaître la nature divine et la manière dont le Fils est engendré[2]. Bien plus, « la

[1] On peut lire dans Villemain (*Essai sur l'Éloquence chrétienne*) un piquant récit à ce sujet, presque littéralement traduit de saint Grégoire de Nazianze.

[2] Grég. de Nysse, *Contre Eunomius*, X, 671.

raison de ceux qui croient au Seigneur, disait-il, s'élevant au-dessus de toute essence sensible et intelligible, ne s'arrête pas naturellement même à la génération du Fils, mais, par le désir de la vie éternelle, s'élève encore au-dessus, aspirant à posséder le Premier[1]. » Cette assertion hardie, si contraire à l'enseignement des Pères orthodoxes, est-elle une réminiscence d'Origène ou un emprunt directement fait à Platon ou aux néoplatoniciens? Question que nous aurons à poser pour la plupart des idées d'Eunomius. Ritter, faisant attention aux expressions du sectaire *ὑπερκύψας*, *ἐπέκεινα*, *πόθος*, *τὸ πρῶτον*, *γλιχόμενος*, croit à une imitation directe de Platon : ce qui n'est pas impossible sans doute. Mais nous avons vu qu'Origène, moins réservé et moins sage en ce point que Clément, n'est pas éloigné de croire que la révélation par le médiateur est incomplète, qu'il y a une Vie au delà de celui que saint Jean appelle la Vie, une Lumière au delà de cette Lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, et que cette Lumière, cette Vie ne sont pas inaccessibles immédiatement aux créatures. Seulement elles ne seront accessibles en elles-mêmes et sans médiateur que lorsque le Christ, ayant vaincu la mort et s'étant assujetti tous ses ennemis, remettra le royaume à son Père et que Dieu sera tout en tous.

Ce que nous pouvons saisir de la doctrine philosophique d'Eunomius tourne autour de ces deux propositions contradictoires : d'un côté, que Dieu n'est pas connaissable et ne saurait être exprimé; de l'autre, qu'il est connaissable par le *Νοῦς* ou par le *καθαρὸς λόγος*, et que son essence peut être désignée par un nom qui l'exprime pleinement : ce qui suppose, si cela a du sens, qu'il y a une double connaissance, une double acception des mots.

Qu'il y ait une double connaissance aux yeux d'Eunomius, cela est certain. « Deux routes, disait-il, nous sont ouvertes pour

[1] *Ὁ γὰρ νοῦς τῶν εἰς τὸν Κύριον πεπιστευκότων, πᾶσαν αἰσθητὴν καὶ νοητὴν οὐσίαν ὑπερκύψας, οὐδὲ ἐπὶ τῆς τοῦ Υἱοῦ γενέσεως ἵσταται πέφυκεν, ἐπέκεινα δὲ ταύτης ἴεται πόθῳ τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἐντυχεῖν τῷ Πρώτῳ γλιχόμενος.* (Grég. de Nysse, *Contre Eunomius*, X, p. 674.)

la découverte des objets de nos recherches : l'une par laquelle, examinant les essences elles-mêmes, nous discernons chacune d'elles par la raison pure qui s'y applique : l'autre, par l'observation des énergies, méthode selon laquelle nous partons des créatures et des œuvres dans nos jugements[1]. » On ne voit pas aussi nettement si Eunomius reconnaissait deux acceptions différentes dans les mots, et surtout si ces deux acceptions correspondaient exactement à la double connaissance. Il parle bien d'un sens vrai et d'un sens imaginaire ou par supposition (*κατ' ἐπίνοιαν*). Mais, à moins que la seconde espèce de connaissance ne soit fausse en elle-même, la signification *κατ' ἐπίνοιαν* ne saurait y correspondre. Car elle paraît être une signification antiscientifique et illégitime[2]. Si Eunomius eût mieux développé sa pensée au lieu de la présenter sous forme d'apophtegmes énigmatiques, si l'on était sûr que la connaissance des essences répond à la *νόησις*, et l'autre espèce de connaissance à la *διάνοια* de l'auteur de la *République*, on serait moins embarrassé pour entendre sa théorie singulière du langage et l'usage qu'il en fait pour critiquer les décisions de Nicée. Mais toute cette psychologie, tant du langage que de la connaissance, n'existe pas, selon moi, en elle-même et pour elle-même ; elle n'a de raison d'être que dans la polémique d'Eunomius contre les orthodoxes, toute fondée sur la distinction de l'énergie et de l'essence.

(1) *Δυοῖν γὰρ ἡμῖν τετμημένων ὁδῶν πρὸς τὴν τῶν ζητουμένων εὕρεσιν, μιᾶς μὲν καθ' ἣν τὰς οὐσίας αὐτὰς ἐπισκοπούμενοι καθαρῷ τῷ περὶ αὐτῶν λόγῳ τὴν ἑκάστου ποιούμεθα κρίσιν, θατέρας δὲ τῆς διὰ τῶν ἐνεργειῶν ἐξετάσεως, ἣν ἐκ τῶν δημιουργημάτων καὶ τῶν ἀποτελεσμάτων.* (Bas., *Contre Eunomius*, § 20.) Le sens général est clair ; mais c'est bien négligemment écrit. Dans le dernier membre de phrase, on ne sait grammaticalement à quoi se rapporte *ἣν* : à *θατέρας ὁδοῦ* ou bien à *ἐξετάσεως*? Ce doit être logiquement à *θατέρας*. Mais qu'est-ce que *ὁδὸν διακρίνειν*?

(2) Il est probable que je me trompe. Saint Basile dit ne rien entendre à ces subtilités. J'ai peur que nous y entendions encore moins. C'est l'impression que me laisse notamment l'*Apologie* d'Eunomius, que M. Fialon a traduite dans ses études sur saint Basile. Je comprends encore moins, si c'est possible, la traduction française que la traduction latine, et celle-ci que le texte grec. C'est, en effet, une terrible épreuve pour ces subtilités grecques que d'être mises dans ces deux langues, amies de la clarté et peu favorables aux sophismes.

Les orthodoxes soutenaient que nous ne connaissons Dieu qu'à travers le monde et le Fils, auteur du monde, en allant par analogie de l'œuvre à l'ouvrier, du Fils au Père. Mais Eunomius ne veut pas accorder que l'énergie soit éternelle comme l'essence et lui soit égale; c'est pourquoi il sépare strictement la connaissance de Dieu par la raison pure qui atteint l'essence, de la connaissance de Dieu par l'investigation des énergies et des œuvres. Voilà tout le secret de sa psychologie si obscure et si contradictoire. Je conçois l'embarras et l'irritation de saint Basile, qui prodigue à Eunomius la qualification de sophiste, parce qu'Eunomius lui fuit entre les mains quand il croit le saisir, ses assertions se détruisant ou semblant se détruire l'une l'autre. Il parle d'essences qui sont le propre objet de la connaissance immédiate; il parle, d'après Platon ou d'après Origène, de noms appellatifs d'institution divine et de nature éternelle, antérieurs aux êtres créés et qui expriment non des représentations humaines, mais l'essence même des choses, ou, comme il dit, qui sont identiques à cette essence; et, en même temps, il considère les êtres créés comme un néant sans essence[1]. En réalité, il n'admettait, je crois, qu'une essence unique, celle de Dieu, qu'un seul nom de nature éternelle, celui de l'Ἀγένητον, qu'il ramène à satiété dans ses

[1] Οἱ πρῶτοι τῶν λόγων. Eunomius repoussait la doctrine que les noms sont postérieurs aux choses, νεώτερα τῶν πραγμάτων τὰ ὀνόματα εἶναι. (Grég. de Nysse, *Contre Eunomius*, XII, p. 813.) Ταὐτὸν εἶναι τῷ ὑπολειπομένῳ τὰ ὀνόματα. (*Ibidem*, p. 788.) Cette théorie rappelle une opinion du *Cratyle*, mais aussi la pensée d'Origène, que la théorie des noms est une théorie profonde et mystérieuse (βαθὺς λόγος καὶ ἀπόρρητος ὁ περὶ φύσεως ὀνομάτων), et qu'ils sont d'origine naturelle ou divine. (*Contre Celse*, I, 24, 25; V, 43, 44, 45, 46. — *Exhort. au martyre*, § 46.) Dans les textes précédemment indiqués, Origène repousse l'hypothèse de l'institution humaine du langage, et développe ses idées superstitieuses sur l'efficacité de l'emploi de certains mots non seulement dans la magie, mais dans certaines pratiques religieuses, telles que l'exorcisme. Dans son Περὶ Εὐχῆς, XXIV, définissant le mot «l'appellation abrégée qui exprime la propriété de l'objet nommé» (ὄνομα τοίνυν ἐστὶ κεφαλαιώδης προσηγορία τῆς ἰδίας ποιότητος τοῦ ὀνομαζομένου παραστατική), après avoir dit que le nom de l'individu peut changer comme la qualité (Abram, Abraham; Saül, Paul; Simon, Pierre), il ajoute : «Quant à Dieu, vu qu'il est inaltérable et immobile, son nom est toujours un et le même, comme le nom de Celui qui est» (Ἐπὶ δὲ Θεοῦ, ὅστις αὐτός ἐστιν ἄτρεπτος καὶ ἀλλοιωτὸς ἀεὶ τυγχάνων, ἓν ἐστιν ἀεὶ τὸ οἱονεὶ καὶ ἐπ' αὐτοῦ ὄνομα, τὸ ὤν).

discours, comme si ce nom portait en lui-même sa vertu et avait cette force prestigieuse et surnaturelle, qu'Origène attribue à certains mots.

Je ne sais si réellement Eunomius « avait développé avec le plus grand soin, comme le dit Ritter, les idées de l'entendement qui se rapportent au monde et aux choses temporaires, s'efforçant de diviser ces idées avec exactitude, mais dans le but unique de montrer par cette division qu'elles sont insuffisantes pour la connaissance vraie de Dieu, » accessible seulement aux intuitions de la raison pure ou du *καθαρὸς λόγος*. C'est ce qu'il aurait dû faire, sans doute; mais Ritter me paraît bien généreux à son égard, lorsqu'il lui attribue de l'avoir fait : je ne vois rien de pareil dans les deux petits écrits qui nous restent de ce sectaire[1], ni dans les fragments que Grégoire de Nysse nous a conservés de ses autres ouvrages. Ce qui est constant, c'est qu'il établissait une telle opposition entre l'Incréé et le créé, l'*Ἀγένητον* et le *γενητόν*, que ce qui convient à l'un ne peut être, selon lui, attribué à l'autre, et que, dans le cas où la lumière conviendrait à l'un, l'autre n'aurait en partage que les ténèbres. C'est qu'étant sans dimension, sans propriété et sans forme, au-dessus des noms, c'est-à-dire des idées[2], l'*Ἀγένητον* ne peut être connu par l'intermédiaire des noms et des objets sensibles, et que, s'il est connu, c'est immédiatement et en lui-même, par l'intuition de la raison pure. D'où cette formule hardie et vraiment étrange, pour ne pas dire insensée : « Dieu ne connaît rien de plus que nous de sa propre essence[3]; elle n'est pas connue plus par lui, moins par nous, mais ce que nous en pouvons savoir, il le sait pleinement, et, d'un autre côté, ce qu'il en sait, nous le trouvons en nous-mêmes

(1) L'un de ces traités a pour titre *Apologie*, et l'autre, *Connaissance de la foi*.

(2) Grég. de Nysse, XII, 722; XII, 634, 670. *Apol.*, n° 11.

(3) *Ὁ δὲ Θεὸς περὶ τῆς αὐτοῦ οὐσίας οὐδὲν πλέον ἡμῶν ἐπίσταται· οὐδέ ἐστιν αὐτὴ μᾶλλον μὲν ἐκείνῳ, ἧττον δὲ ἡμῖν γινωσκομένη, ἀλλ' ὅπερ εἰδείημεν ἡμεῖς περὶ αὐτῆς, τοῦτο πάντως κἀκεῖνος οἶδεν, ὃ δ' ἂν πάλιν ἐκεῖνος, τοῦτο εὑρήσεις ἀπαρραλλάκτως ἐν ἡμῖν.* (Socrate, *Hist. ecclés.*, IV, 670.) On peut s'étonner de ne point voir cette formule citée par Grégoire de Nysse dans sa longue réfutation. Mais Socrate ne l'a certes pas inventée.

immuablement et sans différence. » Les néoplatoniciens d'Alexandrie se trouvaient heureux de communier une ou deux fois par hasard avec l'Un; Eunomius communie indéfectiblement avec l'Incréé. Car, à ses yeux, quiconque ne trouve pas en soi cette connaissance intime et immédiate de l'essence divine est aveuglé par la perversité de son esprit [1]. On ne voit pas en vérité pourquoi il se donne tant de peine à démontrer que, l'essence du Père ou plutôt de l'Ἀγένητον (car Dieu n'est pas essentiellement et éternellement Père) étant incommensurable vu son absolue simplicité, le Fils ne peut être qu'une créature et doit son être à la volonté de l'Incréé, comme les autres créatures; qu'il n'est donc pas, non plus que le Saint-Esprit, égal à l'Ἀγένητον; et que, s'il est fils unique, c'est que l'énergie simple du Père ne pouvait aller qu'à un acte simple, qu'à cette unique créature, qui devint l'organe ou l'instrument de toutes les autres.

Vive fut naturellement l'opposition contre ces nouveautés d'Eunomius. Saint Basile fit une longue réfutation de son *Apologie*. Grégoire de Nysse consacra douze livres à examiner et à détruire la réponse que l'hérétique avait faite à son frère mort; saint Grégoire de Nazianze le combattit dans les cinq discours célèbres qui lui ont valu chez les Grecs le nom de ὁ θεολόγος ou de théologien par excellence. Malgré la réputation de ces écrits et de leurs auteurs, il ne faut pas y chercher une discussion magistrale comme celle d'Athanase contre Arius et ses partisans. Saint Basile et ses auxiliaires eurent le tort de trop mépriser leur adversaire et de ne voir dans ses écrits que des subtilités sophistiques, que des chicanes verbales et vaines. Origène, qu'ils avaient étudié, et qu'on doit considérer comme leur principal maître en fait de philosophie, aurait pu leur apprendre ce qu'il y avait de sérieux dans Eunomius. Lui aussi, il avait professé que ce n'est pas dans le monde, mais en nous que nous trouvons Dieu, qu'il a mis en nous son idée immanente, ou plutôt qu'il est intimement présent à tous les esprits, et que nous ne le retrou-

[1] Grég. de Nysse, X, 670.

vons dans les choses extérieures que parce que nous le portons en nous-mêmes. Lors donc qu'Eunomius écrivait : « Ce que Dieu sait de sa propre essence, tu le trouveras également en nous, » il ne faisait qu'exprimer paradoxalement un fait vrai. Mais que connaissons-nous de Dieu par cette intuition immédiate, par cette première vue? Tout et rien. En un sens, nous connaissons, si je puis le dire, ce qu'il y a de plus Dieu en Dieu, ce par quoi il se distingue de la créature. Mais, en un autre sens, cette connaissance est toute négative, et, comme Origène l'avait mainte fois répété après Clément, elle nous apprend ce que Dieu n'est pas, ce qu'il ne doit pas être, non ce qu'il est. Car l'Un, l'Incréé, l'Être, l'Éternel, l'Immuable, sans rien de plus, offre à peu près autant de prise à la pensée que le néant. Tel est cependant le vrai nom de Dieu et, comme dit Origène, bien peu l'entendent. « Tous nous nous faisons quelque idée de Dieu, mais nous ne saisissons pas tous ce qu'il est réellement. Or celui qui applique l'idée de Dieu à des choses auxquelles il ne convient pas de l'appliquer prend en vain le nom de Dieu [1]. » Ce nom doit donc être la règle et la mesure de toutes nos conceptions sur Dieu. Car, si « nous devons raisonnablement par ce nom apprendre à nous faire une idée sainte du Seigneur », il ne s'ensuit pas que tout autre nom lui soit messéant, et que, pour glorifier comme il faut l'Ἀγένητον, on doive le dépouiller de toute vertu, de toute énergie. Retrouver par la raison discursive quelques traces de sa perfection dans les créatures, le penser comme puissance créatrice, comme raison éternelle identique à la Vérité, comme justice absolue ou comme principe de toute justice [2], ce n'est point dégrader son essence, ni lui donner des noms « destinés, comme

[1] Περὶ Θεοῦ πάντες μὲν ὑπολαμβάνομέν τι, ἐπινοοῦντες ἅτινα δήποτε περὶ αὐτοῦ, οὐ πάντες δὲ ὅ ἐστιν... καταλαμβάνοντες· ὅ τε γὰρ ὡς μὴ δεῖ ἐφαρμόζων τὴν ἔννοιαν τοῦ Θεοῦ λαμβάνει τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου τοῦ Θεοῦ ἐν ματαίῳ. (Orig., *De Orat.*, XXIV.)

[2] Εὐλόγως διδασκόμεθα τὴν ἐν ἡμῖν ἔννοιαν περὶ τοῦ Θεοῦ ἁγίαν γίνεσθαι, ἵν' ἴδωμεν αὐτοῦ τὴν ἁγνότητα κτίζοντος καὶ προνοοῦντος καὶ κρίνοντος... (Orig., *De Orat.*, XXIV.) Je ne vois aucune raison concluante pour remplacer, avec Bentley, ἁγίαν par ὑγιῆ, ni ἁγνότητα par ποιότητα.

le veut Eunomius, à s'évanouir avec les sons qui les énoncent[1]. » C'est placer quelque chose d'effectif et d'intelligible sous ce terme indéfini et vide d'*ἀγένητον*. Celui qui nie cela supprime non seulement toute religion, mais toute pensée sur Dieu, et se condamne à s'ensevelir, au sujet de l'Être éternel, dans un silence hébété. Au lieu donc d'opposer à Eunomius cette fin de non-recevoir trop commode : « Vous ne savez pas ce qu'est votre âme et vous voulez connaître l'essence de Dieu, » etc., il fallait lui accorder qu'en effet nous avons une notion immédiate et naturelle de Dieu; puis, le pressant sur sa distinction absolue de l'essence et de l'énergie, lui démontrer que ce n'est pas l'éternité de cette énergie, ni son égalité avec l'essence qui violent la simplicité divine, à laquelle il tient tant, mais au contraire son hypothèse d'une énergie transitoire, laquelle crée le Fils et s'évanouit. Car, si nous ne voyons pas comment l'indivisibilité de Dieu se conserve dans la coexistence des trois hypostases, nous pouvons rejeter cette difficulté sur la faiblesse de notre raison, tandis que c'est une contradiction évidente et un renversement de la raison que d'admettre à la fois la simplicité absolue de l'Incréé et quelque changement, quelque inégalité dans son être. Je sais que les champions de l'orthodoxie pouvaient se sentir troublés par une argumentation de leur adversaire : « Si l'on admet, disait Eunomius, que le Fils, force formatrice du monde, est égal au Père, c'est que l'on admet qu'il est l'activité effective du Père dans la création et que cette activité effective de Dieu est égale à son essence. Mais c'est revenir aux erreurs des Grecs, qui unissent l'essence et l'énergie et qui, par conséquent, font coexister le monde avec Dieu[2]. » Difficulté grave, sans doute, qui n'a jamais été résolue et qui ne le sera jamais, comme toutes celles qui tiennent au rapport de l'Incréé et du créé, de l'éternité et

[1] *Λέγει δὲ μὴ δεῖν κατ' ἐπίνοιαν ἐπιφημίζεσθαι τῷ Θεῷ τὸ ἀγένητον. Τὰ γὰρ οὕτω λελεγμένα ταῖς φωναῖς συνδιαλύεσθαι πέφυκε.* (Grég. de Nysse, *Contre Eunomius*, XIII, 764.)

[2] *... τοῖς Ἑλλήνων σοφίσμασιν, ἑνούντων τῇ οὐσίᾳ τὴν ἐνέργειαν καὶ διὰ τοῦθ' ἅμα τῷ Θεῷ τὸν κόσμον ἀποφαινομένων.* (*Apol.*, n° 22.)

du temps. Il est vrai, nous ne pouvons nous expliquer comment l'activité éternellement actuelle de Dieu ne produit pas éternellement. Mais qu'est cette difficulté au prix de toutes celles qu'il faut dévorer dans l'hypothèse d'Eunomius? Il faut supposer que l'Ἀγένητον, puisque son énergie n'est pas éternelle, *devient* par quelque endroit à un moment donné, et que par cet endroit il est γενητόν. Il faut supposer que cette énergie communique à une créature le privilège le plus incommunicable de l'Incréé, je veux dire la puissance de créer l'être des autres créatures. Il faut supposer que ces créatures, sans rapport avec l'Incréé, puisqu'il ne les a point faites, conçoivent et voient d'une vue immédiate, par delà leur créateur, une essence qui ne devrait être rien pour elles. Enfin, pour ne pas m'arrêter à des hypothèses toutes gratuites, mais n'ayant rien en soi de contradictoire (par excellence, celle de l'énergie divine qui, étant simple, crée une œuvre simple qui est le Fils), il faut supposer que ces créatures, puisque Eunomius confesse avec les orthodoxes que la fin de ce monde sera un commencement, entreront dans des rapports nouveaux avec l'Ἀγένητον, lorsque tout sera soumis au Père par le Fils, qui lui remettra son royaume[1]. Voilà, je pense, sur quels points aurait roulé tout le débat si le génie d'Athanase avait passé dans ses seconds. Au lieu de cela, il s'égare généralement dans des chicanes ou dans des développements oratoires.

Mais si la discussion de saint Basile et des deux Grégoire peut à beaucoup d'égards sembler fastidieuse et superficielle, ils avaient un sentiment trop vif et de la méthode traditionnelle de l'Église et des besoins spirituels du moment, pour ne pas saisir le point faible des présomptueuses assertions d'Eunomius. Non seulement ils lui opposèrent, comme le dit Ritter, la doctrine chrétienne, que nous ne pouvons connaître Dieu dans sa simplicité essentielle et qu'à peine l'entrevoyons-nous imparfaitement dans l'harmonie de son œuvre multiple; non seulement ils répétèrent les

[1] *Apol.*, n° [illegible].

bonnes vieilles maximes : que c'est par la bonne conduite qu'il faut s'élever; que c'est par la pureté que nous pouvons parvenir au pur; et que, si l'on veut avancer dans la science de Dieu et devenir digne de la divinité, il faut pratiquer les préceptes et marcher dans la voie des commandements : car la pratique est le degré pour s'élever à la contemplation [1]; mais encore rappelant, comme Origène, la remarque d'Aristote que l'ordre de la connaissance n'est pas, pour nous du moins, l'ordre de l'être, ils élevèrent en face de l'aventureuse dialectique d'Eunomius une méthode plus modeste et plus sûre, celle qui va de ce qui est premier pour nous à ce qui est premier absolument. Mais, tandis qu'Origène veut qu'on parte du sensible, c'est-à-dire de la personne humaine du Christ, pour s'élever peu à peu au Christ Verbe de Dieu, et du Verbe au Père, saint Basile et surtout son frère mettent dans l'âme ou dans la conscience le point de départ de la science religieuse : c'est dans le Saint-Esprit qui nous a été accordé et qui produit tout bien en nous, c'est dans ses dons et dans ses grâces et, par conséquent, dans le sentiment même de la piété, qu'est le fondement de toute connaissance de Dieu. Qui pourrait en effet nous relier au Seigneur, si l'Esprit-Saint n'opérait cette union [2]? C'était là incontestablement une vue nouvelle, née de l'importance toujours plus grande que prenait la doctrine du Saint-Esprit, depuis que les trois personnes de la Trinité avaient été reconnues égales.

Sans doute, il y avait longtemps que l'on répétait comme une maxime indubitable qu'il n'est donné qu'aux cœurs purs de voir Dieu; et, d'un autre côté, le Saint-Esprit partageait avec le Fils, dans la croyance générale, le pouvoir d'éclairer les âmes et de leur inspirer les bonnes pensées, les sages résolutions et les pieuses habitudes. Mais, tout en reconnaissant que l'Esprit est

[1] *Διὰ πολιτείας ἀνελθε· διὰ καθάρσεως κτῆσαι τὸ καθαρόν· βούλει θεολόγος γενέσθαι ποτὲ καὶ τῆς θεότητος ἄξιος; τὰς ἐντολὰς φύλασσε· διὰ τῶν προσταγμάτων ὁδευσον· πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας.* (Grég. de Naz., *Orat.*, xx, 12.)

[2] *Πῶς γάρ τις προσκολληθήσεται τῷ Κυρίῳ μὴ τοῦ Πνεύματος τὴν συννάφειαν ἡμῶν πρὸς αὐτὸν ἐνεργοῦντος;* (Citation de Grégoire de Nysse, *Contre Macédonius*, 23. In Ang. Mai *Collect. nova*, tome VII.)

l'inspirateur de la piété, et que la piété est l'acheminement à la sagesse, on n'avait jamais réuni ces deux pensées pour en faire le fondement même de la méthode théologique.

L'Esprit-Saint, voilà ce qui est connu directement de l'âme pieuse, non pas en lui-même, mais dans ses dons et dans le mouvement qu'il nous imprime. En nous sentant mus et travaillés intérieurement par une force qui n'est pas nous, nous reconnaissons les premières impressions ou « les premières touches de la divinité »: cela nous conduit à l'idée de la force formatrice du monde, et l'idée de la cause créatrice, à celle de la substance éternelle et incompréhensible d'où émane et est engendrée cette cause. C'est ainsi que j'entends cette doctrine de Grégoire de Nysse que « c'est par l'Esprit-Saint que nous sommes entraînés à rechercher l'origine de l'être, d'où dépend tout le bien qui s'effectue en nous; que nous devons arriver au Fils, artisan de toutes choses, et par le Fils au principe primitif et éternel de tout, sans lequel nous ne pourrions concevoir cette puissance, cette activité créatrice[1]. » Les mêmes vues se retrouvent dans le traité de saint Basile sur l'Esprit-Saint[2], et saint Grégoire de Nazianze tient le même langage que Basile et son frère. Il fait remarquer que nous ne pouvons connaître Dieu que par l'intermédiaire du Saint-Esprit : car le pur peut seul participer au pur, et c'est l'Esprit qui nous purifie et qui, en nous purifiant, nous rend capables de Dieu[3]. Il fait observer de plus que le Saint-Esprit conserve sa vertu divine en nous élevant à Dieu et en nous faisant dieux; mais qu'il ne peut être conçu qu'au moyen du Fils, lequel est le commencement des choses et qui présuppose un principe éternel, Dieu le Père[4]. C'est donc en nous que nous découvrons et voyons Dieu, puisque c'est dans le Saint-Esprit que nous le découvrons et voyons : or Grégoire va jusqu'à dire qu'en honorant le Saint-Esprit, c'est nous-mêmes que

(1) Grég., *De diff. essentiæ et hypostaseos*, 30 et 75.
(2) Basile, *De Spiritu Sancto.*, ch. XVI, § 37.
(3) Grég. de Naz., *Orat.*, I, 39.
(4) Grég. de Naz., *Orat.*, XLII, 15.

nous honorons[1]. Mais si nous voyons Dieu en nous, c'est en tant que nous sommes favorisés et dignes de l'Esprit-Saint; et nous ne l'y voyons pas immédiatement, mais par degrés, en allant de l'Esprit-Saint au Fils et du Fils au Père. En résistant aux exaltations qu'Eunomius partageait avec les néoplatoniciens, Grégoire de Nazianze, Basile et son frère ne désespéraient pas de s'élever jusqu'à l'essence divine, puisqu'ils recommandaient, eux aussi, de se simplifier, de réduire l'âme autant que possible à l'unité pour s'élever jusqu'à la simplicité essentielle de Dieu; mais ils n'avaient pas la présomption de croire qu'ils pouvaient se passer du Médiateur, à qui seul se révèle le Père, ni du Saint-Esprit, qui seul conduit au Médiateur. Et cette méthode plus modeste, mais plus sûre, qui part de l'Esprit-Saint pour conduire au Fils et enfin au Père, saint Basile faisait observer très justement que, si elle paraît opposée à l'essence des choses, elle répond néanmoins exactement à notre rapport avec Dieu[2]. Dieu seul peut nous conduire à Dieu : Origène l'avait déjà affirmé en parlant de cette notion naturelle qui est au fond de toute âme humaine; à plus forte raison, cela est-il vrai de la foi plus explicite qui unit le chrétien à l'auteur de toutes choses et au principe même de l'être. Il faut par conséquent que le Saint-Esprit, qui confère ce don divin, soit Dieu à l'égal du Père et du Fils. C'était toute la question qui agitait alors les esprits, comme l'expriment vivement ces mots de Grégoire de Nazianze : « Si l'Esprit n'est pas Dieu, qu'il soit déifié, afin qu'à son tour il me déifie, moi qui dois partager ses honneurs[3]. » On discutait donc assez peu sur la nature du Saint-Esprit et beaucoup sur sa divinité, contestée par les ariens de toutes les nuances et par Macédonius. Aussi ne puis-je partager l'opinion générale que ce fut alors que la doctrine du Saint-Esprit se développa et se précisa. De fait, la troisième hypostase eut une part beaucoup plus large

[1] Grég. de Naz., *Orat.*, XXVIII, 17.

[2] Basile, *De Spiritu Sancto*, XVI, 27.

Εἰ μὴ Θεὸς τὸ Πνεῦμα, θεωθήτω πρῶτον, καὶ οὕτω θεούτω με τὸν ὁμότιμον. (*Orat.*, XXXIV, § 11.)

dans le discours et dans la croyance qu'aux siècles précédents; mais la doctrine qui la concerne ne fut jamais très approfondie ni très développée dans l'Église grecque. A quoi se réduit-elle, en effet, dans Athanase, qui n'y a touché qu'en passant? Et qu'est-elle devenue dans ses jeunes auxiliaires? Si le Saint-Esprit n'était pas Dieu, disait Athanase, mais simplement une des créatures, il ne pourrait pas nous unir à Dieu. Il est Dieu sans doute, puisqu'il fait de nous des dieux. Et, appliquant au Saint-Esprit le mot qu'Origène applique à Dieu en général : *Μετέχεται, οὐδὲ μετέχει*, Athanase met le Saint-Esprit dans l'ordre des choses auxquelles tout participe et qui ne participent à rien : *Μεθεκτόν ἐστι, καὶ οὐ μέτεχον*. Cela veut dire que le Saint-Esprit est et doit être éternel, est et doit être de la même substance que le Fils et le Père, est et doit être Dieu, pour quiconque se glorifie d'être baptisé et comprend les mots sacramentels qu'il a prononcés ou qu'on a prononcés pour lui dans le baptême. Mais tout cela, c'est la foi d'Origène. La différence entre Athanase et et lui, c'est qu'il accepte et discute des questions qu'Athanase eût repoussées d'abord comme hérétiques et impies. Athanase va peut-être plus loin que son devancier dans l'explication des fonctions ou des opérations de l'Esprit-Saint. Origène n'ignore pas que les *χαρίσματα* nous sont donnés par le Saint-Esprit, et que ces grâces concourent avec le libre arbitre pour achever le bien en nous, c'est-à-dire pour produire et consommer la sainteté de la volonté. Athanase semble dire beaucoup plus lorsqu'il avance que « l'Esprit-Saint unit la création au Fils et que toutes choses participent au Fils par les grâces de l'Esprit [1]. » Seulement on désirerait qu'il ne se fût pas borné à cette formule générale et qu'il se fût expliqué sur cette médiation d'une nouvelle espèce. Si le Fils est le médiateur entre Dieu et la création, c'est-à-dire unit la création à Dieu, il faut que l'union, la médiation dont parle ici Athanase soit d'une tout autre nature que celle procurée par le Fils : sans quoi, pour employer un des argu-

[1] *Ad Serapionem*, § 23, 24, 29.

ments favoris de notre théologien, on irait de médiation en médiation jusqu'à l'infini. Aussi cette pensée d'Athanase, qui aurait pu être féconde, si on l'eût dérivée de la nature du Saint-Esprit plus profondément étudiée, est-elle restée sans effet dans la théologie de Basile et des deux Grégoire.

Ils se bornent à établir la divinité de l'Esprit et à insister sur son opération, qui est d'achever, de parfaire, d'amener la créature au bien et de l'y affermir (*τελειῶν, τελειοποιός*). « L'unique principe des êtres, dit saint Basile, crée par le Fils et perfectionne par le Saint-Esprit[1]. » — « Dieu, reprend Grégoire de Nazianze, consiste dans ces trois choses très grandes : il est cause ou principe, il est créateur, il est producteur de la perfection[2]. » Et Grégoire de Nysse, d'une façon embarrassée : « Unique est l'objet de la contemplation, partant du Père comme de la source, agissant par le Fils, achevant la grâce par la puissance de l'Esprit[3]. » Mais ces formules et d'autres analogues, qu'il est inutile de citer, parce qu'elles répètent toutes la même chose, n'expriment que la fonction du Saint-Esprit par rapport à nous, sans nous éclairer sur sa nature. Je m'explique. L'opération du Fils, c'est d'être médiateur; mais sa nature, c'est d'être Verbe et Vie, principe de l'essence et principe de la vie, et c'est pour cela même qu'il est médiateur entre la création et l'être premier. L'opération de l'Esprit, c'est de conduire à la perfection, d'édifier dans le bien les créatures raisonnables et, pour employer un terme cher aux Pères du IVe siècle, de nous déifier. Mais sa nature propre et distinctive? Si j'interroge l'Église romaine à ce sujet, elle a une réponse depuis saint Augustin : « Dieu aime son Fils et en est aimé. Cet amour n'est ni imparfait ni accidentel à Dieu, l'amour de Dieu est substantiel comme sa pensée;

(1) *Ἀρχὴ μὲν τῶν ὄντων μία δι' Υἱοῦ δημιουργοῦσα καὶ τελειοῦσα ἐν Πνεύματι.* (*De Spiritu Sancto*, XVI, 38.)

(2) *Θεὸς ἐν τρίσι τοῖς μεγίστοις ἵσταται, αἰτίῳ, δημιουργῷ καὶ τελειοποιῷ, τῷ Πατρὶ λέγω, καί τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.* (*Orat.*, XXXI, 8.)

(3) *Εἷς ὁ τῆς ἐποπτικῆς καὶ θεατικῆς δυνάμεως λόγος· ἐκ μὲν τοῦ Πατρὸς οἷον πηγῆς τινος ἀφορμώμενος, ὑπὸ δὲ τοῦ Υἱοῦ ἐνεργούμενος, ἐν δὲ τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματος τελειῶν τὴν χάριν.* (*Quod non sint tres Dii*, § 23.)

le Saint-Esprit, qui sort du Père et du Fils, comme leur amour mutuel, est de même substance que l'un et que l'autre, un troisième consubstantiel, et avec eux un seul et même Dieu [1]. » Donc le Saint-Esprit, en tant qu'amour, est le principe de la charité, comme le Fils est le principe de la vérité, comme le Père est le principe de l'être. C'est ce qui n'a jamais été déterminé expressément et formellement dans l'Église grecque par Athanase, Basile et les autres Pères, qui en sont les théologiens par excellence et la règle; et cela, parce que la question de la *procession* du Saint-Esprit resta indécise jusqu'à l'époque du schisme entre l'Orient et l'Occident. Chose remarquable, c'est encore Origène qui se rapproche le plus ici de l'Église romaine : s'il fait procéder le Saint-Esprit tantôt du Père, tantôt du Fils, il lui arrive presque aussi souvent de le faire procéder de l'un et de l'autre tout ensemble. Ni Athanase, ni Basile, ni les deux Grégoire, ni un peu plus tard Jean Chrysostome n'ont rien de précis et de net sur cette procession, et il en fut ainsi jusqu'au IXe siècle, puisque c'est sur ce point que l'Église grecque se sépara de Rome [2]. On ne pouvait dès lors déterminer la nature du Saint-Esprit, et c'est précisément parce qu'elle resta indéterminée que le mot d'Athanase sur l'Esprit qui unit la création au Fils et par le Fils au Père n'est qu'un mot, tandis qu'il peut être une doctrine dans l'Église romaine. Le Saint-Esprit unit à la fin et doit unir parfaitement la création à Dieu, parce que, « procédant du Père et du Fils, il en est l'amour et l'union éternelle [3]. »

[1] Bossuet, *Élévations*, Sem. II, élévation v.

[2] Il y eut sans doute d'autres raisons de la séparation que cette divergence théologique, mais ces raisons nationales et toutes politiques, très puissantes encore au IXe siècle, auraient cédé devant le danger au XIVe et au XVe siècle, si la théologie, une fois qu'elle a pris un certain pli, n'était pas inflexible.

[3] Expression de Bossuet, *Élévations*, Sem. II, élévation v.

ORIGÈNE AU IVe ET AU Ve SIÈCLE.

L'Orient avait eu la principale part à la formation et même à la promulgation définitive du dogme trinitaire, qui est à peu près toute la métaphysique chrétienne: il n'en eut qu'une très secondaire dans l'élaboration et l'établissement de la doctrine qui imprima à la morale chrétienne une forme si particulière et si originale. Il y a plus : en consentant à la condamnation de certaines propositions de Pélage, sans être au courant des controverses d'où était sorti l'espèce de formulaire qu'on présentait à son acceptation, on peut dire que l'Église gréco-orientale se condamna indirectement elle-même : car elle était restée profondément origéniste sur le péché originel et sur la grâce. Ce fait n'avait pas échappé à nos critiques français du XVIIe siècle, principalement à Richard Simon, dont la libre érudition effrayait autant Bossuet qu'elle l'indignait. C'est ce fait que je voudrais mettre en lumière avant de rechercher l'influence directe ou indirecte d'Origène sur Pélage et sur la dispute que ce moine breton suscita dans l'Occident. Mais il est bon, même au point de vue de ces recherches, d'exposer auparavant la philosophie de Grégoire de Nysse, le seul des Pères de l'Église grecque qui ait parcouru presque tout le cercle des spéculations d'Origène. C'est d'ailleurs le même esprit large, ouvert, humain, plus jaloux de glorifier la bonté de Dieu que sa justice, ou plutôt ne voyant dans les sévérités de sa justice qu'une nouvelle marque de sa bonté pour les créatures raisonnables, toutes destinées à la perfection et au bonheur. Comme Origène, il n'aurait pas compris la prédestination des mauvais ou des damnés. Il importe

donc de montrer que la tradition libérale de l'école d'Alexandrie ne s'était pas perdue dans l'Orient, avant de la voir succomber en Occident dans la personne de Pélage, bien moins hardi cependant, quoique plus inconsidéré qu'Origène et que Grégoire de Nysse.

La philosophie de Grégoire n'est qu'un origénisme mitigé, adouci, amendé sur la plupart des points, mais au prix de disparates et de contradictions assez nombreuses. Frère d'un évêque célèbre, qu'il appelle fréquemment son maître et son père spirituel, évêque lui-même, il devait être amené naturellement à pallier par des correctifs et, autant que possible, à effacer ce qui dans ses opinions philosophiques pouvait scandaliser les faibles. Mais, quoique cette considération n'ait pas été sans effet sur son esprit, je ne voudrais pas trop y insister. Une autre cause modifia son origénisme. Aussi platonicien et même, comme nous le verrons, plus idéaliste à certains égards qu'Origène, il avait, ce semble, des connaissances beaucoup plus étendues en physique et surtout en médecine, ou du moins un goût beaucoup plus prononcé pour cet ordre de connaissances; c'est dans le mélange violent et mal digéré de spéculations spiritualistes *a priori* et de considérations relativement scientifiques et positives, qu'il faut chercher et la cause de ses contradictions et sa principale différence avec le philosophe alexandrin.

La destinée des êtres créés, selon Grégoire de Nysse, c'est de glorifier la puissance suprême par l'activité de la pensée, c'est-à-dire par la contemplation de Dieu. Car la faculté de tourner ses regards du côté de Dieu, qu'est-ce autre chose que la vie propre et naturelle de la créature raisonnable[1]? Or la vraie connaissance, c'est-à-dire celle de Dieu, est inséparable de l'amour. «La vie de la nature supérieure (ou de Dieu) est amour, puisque le beau est absolument aimable pour ceux qui le connaissent, et que la Divinité se connaît elle-même. La connaissance devient donc amour, puisque l'objet connu est beau

[1] Ἡ δὲ τοῦ βλέπειν πρὸς τὸν Θεὸν ἐνέργεια οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ζωὴ τῇ νοερᾷ φύσει ἐοικυῖα καὶ κατάλληλος. (*De iis qui præmature abripiuntur*, p. 326.)

essentiellement[1]. » C'est parce qu'elle a été faite à l'image de Dieu, que l'âme humaine est capable de cette connaissance et de cet amour.

Exposer la théologie de Grégoire, ce serait rentrer dans les discussions sur la Trinité, que nous avons déjà exposées. Mais il n'est pas sans intérêt d'expliquer sa méthode dominante dans ses spéculations théologiques. Nous avons vu dans Origène une singulière application de la théorie platonicienne des idées. Il suppose non plus que les choses d'ici-bas sont faites à l'image du monde intelligible, où elles ont leurs exemplaires éternels, mais qu'elles ont certaines analogies ou affinités occultes avec les choses d'en haut, par exemple, le grain de sénevé avec le royaume des cieux, de sorte que les paraboles et les figures ne sont plus fondées seulement sur de simples vues de l'esprit ou sur des artifices de langage, mais sur ces rapports mystérieux entre la terre et le ciel. La méthode théologique de Grégoire me paraît une simple transformation de l'allégorisme ainsi entendu. Grégoire se propose de trouver dans les faits de la nature des analogies avec les énergies et l'essence de Dieu. Le monde devient ainsi une vaste allégorie où l'on devine non plus quelques indices de la sagesse qui a tout fait et tout ordonné, mais les marques mêmes des énergies diverses qui sont dans l'essence du premier être, comme si les caractères des créatures traduisaient ces énergies, qui traduisent à leur tour l'essence divine. L'immobilité de la terre est un signe de l'immutabilité de Dieu. L'immense étendue du ciel annonce l'infinité du Créateur. Les rayons du soleil, qui est si éloigné, pénètrent jusqu'à nous et éclairent toutes choses. N'est-ce pas l'image sensible de Dieu, qui a la puissance de nous voir et de nous éclairer intérieurement[2]? Ce

[1] *Ἡ γὰρ ζωὴ τῆς ἄνω φύσεως ἀγάπη ἐστίν, ἐπειδὴ τὸ καλὸν ἀγαπητὸν πάντως ἐστὶ τοῖς γινώσκουσι· γινώσκει δ' ἑαυτὸ τὸ θεῖον. Ἡ δὲ γνῶσις ἀγάπη γίγνεται διότι καλόν ἐστι φύσει τὸ γινωσκόμενον.* (*De An. et Resurr.*, p. 225.)

[2] *... τοῦ φωτὸς τούτου κάλλος κατανοήσας ἀναλογικῶς τὸ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς κάλλος ἐνόησε, καὶ ἐν τῷ παγίῳ τῆς γῆς τὸ τοῦ πεποιηκότος αὐτὴν ἀμετάθετον ἐπαιδεύθη. Καὶ τὸ ἀμέτρητον τοῦ οὐρανοῦ μέγεθος κατανοήσας πρὸς τὸ ἄπειρόν τε καὶ ἀόριστον τῆς ἐμπεριεχούσης τὸ πᾶν δυνάμεως ὡδηγήθη, τάς τε ἀκτῖνας ἰδὼν*

monde, en un mot, n'existe que pour manifester l'être invisible en soi. Mais que sont les merveilles des corps au prix de l'âme humaine, image vivante de Dieu? C'est là surtout que les analogies du créé avec le Créateur sont manifestes. Nous sentons l'âme et Dieu par leurs énergies, tandis qu'ils nous sont cachés l'un et l'autre dans leur essence. Donc (car il faut traduire autant que possible mot à mot ce raisonnement bizarre), « puisque l'une des choses que la contemplation nous fait connaître de la nature divine est l'incompréhensibilité de sa substance, il est de toute nécessité que l'âme faite à son image imite en cela son archétype. Car, si la nature de l'image était compréhensible, tandis que le prototype serait au-dessus de toute compréhension, cette contrariété accuserait le défaut de l'image. Mais parce que la nature de notre Νοῦς échappe en elle-même à la connaissance, le Νοῦς présente une exacte ressemblance avec Celui qui est au-dessus de tout, marquant par son incompréhensibilité propre, l'incompréhensibilité de la nature par excellence[1]. » Si toutes les considérations tirées des analogies de l'âme étaient de cette sorte, elles auraient la même valeur que celles tirées des analogies physiques, et ne seraient que d'ingénieux paralogismes, n'ayant du raisonnement que les dehors. Mais bientôt les analogies illusoires disparaissent et, quoique les faits produits par Grégoire ne soient pas toujours bien choisis ni bien signifi-

τοῦ ἡλίου ἐκ τῶν τοσούτων ὑψωμάτων μέχρις ἡμῶν διηκούσας τὸ μὴ ἀτονεῖν τὰς νοητικὰς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας πρὸς ἕκαστον ἡμῶν ἀπὸ τοῦ τῆς θεότητος ὕψους κατιέναι διὰ τῶν φαινομένων ἐπίστευσε. (*De iis qui præm. abrip.*, 231.)

[1] Οὐκοῦν ἐπειδὴ ἐν τῶν περὶ τὴν θείαν φύσιν θεωρουμένων ἐστὶ τὸ ἀκατάληπτον τῆς οὐσίας, ἀνάγκη πᾶσα καὶ ἐν τούτῳ τὴν εἰκόνα πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἔχειν τὴν μίμησιν. Εἰ γὰρ ἡ μὲν τῆς εἰκόνος φύσις κατελαμβάνετο, τὸ δὲ πρωτότυπον ὑπὲρ κατάληψιν ἦν, ἡ ἐναντιότης τῶν ἐπιθεωρουμένων τὸ διημαρτημένον τῆς εἰκόνος διήλεγχεν. Ἐπειδὴ δὲ διαφεύγει τὴν γνῶσιν ἡ κατὰ τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον φύσις, ὃς ἐστι κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος, ἀκριβῆ πρὸς τὸ ὑπερκείμενον ἔχει τὴν ὁμοιότητα, τῷ καθ' ἑαυτὸν ἀγνώστῳ χαρακτηρίζων τὴν ἀκαταληπτικὴν φύσιν. (*De hom. opif.*, ch. XI. Mêmes idées dans le traité *De eo quod sit ad immutabilitatem Dei et simplicitatem.*) Πᾶσα δὲ ἡ περὶ αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) ἀκαταληψία καὶ ἀσάφεια καὶ ἀδηλία οὐδὲν ἕτερον αἰνίττεται εἰ μὴ τὸ κυρίως καὶ ἀληθῶς εἰκόνα αὐτὴν εἶναι τοῦ ἀκαταλήπτου Θεοῦ, ὅθεν πάντα τὰ κατ' αὐτὴν ἀγνοοῦντες ἐκ μόνων τῶν ἐν τῷ σώματι ταύτης ἐνεργειῶν τὴν ὕπαρξιν αὐτῆς πιστούμεθα (p. 26).

catifs, il touche cependant à une méthode plus sérieuse. Déjà Origène, quand il voulait donner une idée claire des dogmes théologiques, avait eu recours aux faits intérieurs. Voulait-il prouver que Dieu est un être spirituel : il en appelait à la spiritualité de l'ame. Voulait-il donner quelque idée de la génération du Verbe, distinct et inséparable du Père : il citait la volonté, qui, émanant de la raison, en est distincte sans en être séparée[1]. Grégoire entre plus résolument dans cette voie. Il est le premier Père qui ait cherché l'explication du mystère de la Trinité dans la triple nature de notre âme. La division platonicienne de l'âme en raison, courage et passion lui offrait déjà une image de la Trinité; mais il pousse beaucoup plus loin la comparaison entre les trois hypostases divines et la manière dont l'âme, le Λόγος et le Νοῦς forment en nous une unité[2]. Sans doute, ces modes typiques de connaissance, comme il les appelle, ou, pour parler un langage plus moderne, ces inductions sur la nature divine, suggérées par la connaissance de notre propre nature, sont encore assez superficielles et assez peu concluantes. Mais je ne saurais admettre, comme Ritter, qu'elles soient un signe de l'affaiblissement de l'intelligence théologique. La comparaison des trois hypostases et des facultés de l'âme est insuffisante. Grégoire lui-même en convient, parce que nos pensées sur Dieu sont toujours au-dessous de leur sujet; elle a du moins cet avantage de faire entendre quelque peu, par ce que nous sentons en nous, que l'unité peut se trouver dans la triplicité, et réciproquement. Il faut dire davantage : que seraient pour la pensée le Père, le Fils et le Saint-Esprit, si nous n'en trouvions en nous quelque ébauche? C'est parce que nous sentons en nous quelque être, que nous concevons l'être universel en qui et par qui tout ce qui est peut être et subsiste. De même pour le Fils et le Saint-Esprit. C'est ce que confirme l'histoire du dogme. Pourquoi la

[1] «Sicut voluntas procedit e mente, et neque mentis aliquam partem secat, neque ab ea separatur aut dividitur, tali quadam specie putandus Pater Filium genuisse.» (Orig., *Des Principes*, I, ch. II, § 6.)

[2] Grégoire, *De eo quod sit ad immutabilitatem Dei et simplicitatem*, p. 26.

théorie du Fils s'est-elle développée de bonne heure et a-t-elle pris tant d'extension? C'est que le Fils fut identifié au Verbe ou *Logos*, et que la théorie du *Logos* était fort avancée dans la philosophie ancienne. Quand la doctrine du Saint-Esprit reçut-elle quelque développement? D'abord lorsqu'il fut considéré théoriquement comme le principe de la vie morale, ensuite quand il fut identifié avec l'Amour ou la Charité. Grégoire proclamait donc avec pleine conscience et recommandait nettement la méthode que ses devanciers avaient suivie en ne s'en rendant pas un compte aussi exact, lorsqu'il écrivait : « Apprends de ton intérieur à connaître le Dieu caché; apprends de la triade qui est en toi à connaître la Triade divine par le moyen des choses réelles; car c'est un témoignage plus sûr et plus certain que celui de la Loi et de l'Écriture[1]. »

D'ailleurs sa théologie est celle d'Origène rectifiée et complétée par la foi de Nicée, si ce n'est qu'il applique déjà à Dieu le terme d'infini (*ἄπειρος*, *ἀόριστος*), pour lequel Origène avait eu la même répugnance que tous les philosophes grecs. C'est avec la science des choses créées que commencent les divergences graves entre l'un et l'autre théologien. Voici d'abord du pur origénisme.

Saint Grégoire, comme son frère saint Basile[2], admet que le monde intelligible était créé lorsque commença l'œuvre des six jours; et Ritter, je crois, fait un contresens lorsqu'au sujet de ces mots : « Dieu fit tous les êtres d'un seul coup », il avance que « cela s'entend, non seulement des choses sensibles, mais encore des choses suprasensibles. » Les mots *ἀθρόως πάντα τὰ ὄντα ὁ Θεὸς ἐποίησεν* ne sont pour Grégoire et pour Basile que la traduction du verset : « Au commencement Dieu fit le ciel et la terre, » ou la matière de tous les êtres[3]. Mais le monde

[1] *Ἐκ τῶν ἐντός σου τὸ κρυπτὸν Θεοῦ γνώρισον· ἐκ τῆς ἐν σοι τριάδος τὴν Τριάδα ἐπίγνωθι δι' ἐνυποστάτων πραγμάτων· ὑπὲρ γὰρ πᾶσαν ἄλλην νομικὴν καὶ γραφικὴν μαρτυρίαν βεβαιοτέρα αὐτὴ καὶ πιστοτέρα.* (*De eo quod sit ad immut.*, etc., p. 30.)

[2] L'un et l'autre dans leur *Hexaméron* ou « œuvre des six jours ».

[3] C'est ainsi que Bossuet entend les choses : « Quand Dieu *fit le fond de son*

angélique existait déjà; Grégoire le considère comme parfait. Car ce monde ne participe en rien de la mobilité de la matière; il jouit invariablement de la contemplation de Dieu; il est un pur miroir de la magnificence divine. Mais en disant que le monde spirituel est parfait, Grégoire ne l'entend pas d'une perfection absolue, sans changement réel ni possible. La créature, alors même qu'elle ne change pas, enferme toujours en soi la possibilité du changement[1]. Dieu seul est immuable par nature, parce qu'étant l'être même, il ne passe point du non-être à l'être. C'est la doctrine de tous les Pères, qui attribuent aux anges une sainteté invariable, sans chute ni progrès, mais non essentielle, de sorte que leur perfection est une perfection accidentelle (*κατὰ συμβεβηκός*), qui leur vient de la grâce de Dieu et de leur volonté. Ils sont libres : car la nature raisonnable, si l'on supprime le libre arbitre, perd du même coup le don de la raison[2]. Ils sont donc changeants ou du moins susceptibles de changer. Saint Grégoire semble même dire que cette virtualité est une réalité, lorsqu'il réduit la volonté à la *προαίρεσις*, et qu'il dit que la *προαίρεσις* va nécessairement vers quelque chose, le désir du beau la sollicitant naturellement au mouvement[3]. Mais il n'y a sans doute là qu'une apparence qui ne renverse pas ce qui a été dit précédemment. Car, s'il y a des anges chez qui la malheureuse possibilité de faillir s'est réalisée, il y en a d'autres qui, sans être impeccables par nature, ont persisté, persistent et persisteront dans le bien. Les êtres qui forment le monde d'en haut sont donc aussi parfaits que le permet leur condition de créatures. Car il ne faut jamais oublier que « les créa-

ouvrage, c'est-à-dire *en confusion le ciel et la terre, l'air et les eaux*, il n'est point dit qu'il ait parlé. » (3e semaine, élév. VII.)

(1) *Συνομολογεῖται γὰρ πάντη τε καὶ πάντως τὴν μὲν ἄκτισον φύσιν καὶ ἄτρεπτον εἶναι καὶ ὡσαύτως ἔχειν, τὴν δὲ κτισὴν ἀδύνατον ἄνευ ἀλλοιώσεως συστῆναι.* (*Oratio cath.*, VIII, p. 63.)

(2) *Ἡ δὲ λογικὴ καὶ νοερὰ φύσις, ἐὰν τὸ κατ' ἐξουσίαν ἀπόθηται, τὴν χάριν τοῦ νοεροῦ συναπώλεσεν.* (*Orat. cath.*, XXXI.)

(3) *Ἀλλ' ἐπί τι πάντως ἡ προαίρεσις ἔεται, τῆς πρὸς τὸ καλὸν ἐπιθυμίας αὐτὴν ἑλκομένης φυσικῶς εἰς κίνησιν.* (*Orat. cath.*, XXI.)

tures ont une mesure déterminée d'être, une certaine grandeur, puisqu'elles ne peuvent être infinies comme Dieu[1]. » Aussi Grégoire leur donne-t-il un corps d'une essence subtile, légère, pure, aérienne[2]; mais si ce corps n'a pas la grossièreté et l'impureté matérielles des corps sensibles, il n'en est pas moins un corps.

L'homme appartient-il par sa nature à cet ordre de créatures spirituelles, aussi pures et aussi parfaites en tant qu'esprits, aussi heureuses enfin que les créatures le comportent? Incontestablement, si nous nous en rapportons aux descriptions que Grégoire fait de la perfection de l'homme dans le paradis. Il y participait à tous les biens divins, et sa tâche était uniquement de conserver les dons qui lui étaient accordés[3]. Être céleste, il était exempt de la mort, exempt des passions, tout entier à la contemplation du divin. Car, lorsque Moïse parle de l'âme comme image de Dieu, il montre que tout ce qui est étranger à Dieu doit être exclu de la définition de l'âme[4] : parfaitement une et sans mélange, l'âme du premier homme était toute raison et toute immatérielle[5]. Et, comme si ce n'était pas assez de ces descriptions et de ces définitions pour exprimer la perfection originelle de l'âme humaine, c'est dans la pleine possession de tout bien, dit Grégoire, que l'image (c'est-à-dire l'homme) ressemble à son archétype[6]. Ajouter que l'homme est libre, que la vertu ne connaît pas de maître qui l'impose, qu'elle est volontaire, qu'elle ne peut être contrainte ni forcée, et qu'à proprement parler Dieu ne nous a pas donné la raison et la sagesse, mais qu'il les a mises à notre portée, afin que nous les

(1) *De homin. opif.*, XVI, § 8. — *In Cant.* hom. II, p. 494.

(2) Λεπτὴ οὐσία. (*Orat. cath.*, LIV.) — Τὸ λεπτότερον, ἀερῶδες. (*De an. et resurr.*, 230.) — Καθαρωτέρα. (*De hom. opif.*, VIII et LX.)

(3) *De hom. opif.*, XVI, p. 86.

(4) Ὁ γὰρ ὁμοίωμα Θεοῦ τὴν ψυχὴν εἶναι φήσας πᾶν ὁ ἀλλότριόν ἐστι Θεοῦ, ἐκτὸς εἶναι τοῦ ὅρου τῆς ψυχῆς ἀπεφήνατο. (*De anima et resurr.*, p. 201.)

(5) Ἀλλ' ἡ μὲν ἀληθής τε καὶ τελεία ψυχὴ μία τῇ φύσει ἐστὶν, ἡ νοερὰ καὶ ἄυλος. (*De homin. opif.*, XIV.)

(6) Ἐν τῷ πλῆρες εἶναι παντὸς ἀγαθοῦ πρὸς τὸν ἀρχέτυπον ἡ εἰκὼν ἔχει τὴν ὁμοιότητα. (*De homin. opif.*, XVII, § 16.)

reçussions librement, ce n'est pas faire à l'homme un sort inférieur à celui des autres êtres célestes. Car eux aussi n'ont reçu ces dons en partage qu'à la condition de se les approprier par le libre choix de leur volonté; et si l'homme est tombé, Lucifer est tombé également, qui n'était pas un des moindres dans la milice du ciel. Grégoire aurait donc pu dire comme Origène que l'homme était l'égal des autres esprits ou que tous les esprits étaient égaux originairement. Mais, en posant les prémisses, il recule devant la conséquence. Sauf cela, sa doctrine du monde intelligible et du premier homme est du plus pur origénisme.

Bientôt ces magnifiques idées sur l'homme font place à des idées plus modestes, plus conformes au texte biblique, et auxquelles se mêlent certains principes scientifiques qui sont la destruction de tout ce qui précède. « Cette image qui ressemble à l'archétype éternel par la pleine possession du bien » n'appartient plus purement au monde intelligible; elle est sur la limite de l'intelligible et du sensible, et tient à la fois de l'un et de l'autre. Cette âme qui est originairement toute raison admet et contient en soi l'élément passionné ou l'irraisonnable; à la raison qui est un miroir de la divinité est uni, pour parler le langage de Grégoire, un autre miroir, le corps, qui peut communiquer à la raison quelque chose de la difformité de la matière et de l'irrationnel. Nous verrons tout à l'heure jusqu'où Grégoire va dans cette voie.

Reprenons ses idées sur la création, en supposant que le monde pur des esprits existait déjà quand l'œuvre des six jours commença. Si tout a été fait ensemble et du même coup, il s'ensuit que les âmes de tous les hommes existent dès le début de la création, et qu'elles existent en nombre déterminé. L'âme humaine ne peut donc pas être née plus tard que le monde matériel, elle est plutôt contemporaine du suprasensible. Car le meilleur, comme l'enseigne Platon, ne peut être postérieur au pire[1]. Cela conduirait à la métempsycose ou à l'hypothèse

[1] *De hom. opif.*, XXVIII, p. 122.

d'Origène, qui n'en est qu'une variété. Mais Grégoire repousse de toutes ses forces la métempsycose, parce qu'elle confond tout, et qu'elle efface les espèces et les genres, essentiellement distincts selon lui. Il ne repousse pas moins énergiquement l'hypothèse d'Origène, parce qu'elle lui paraît faire un cercle vicieux et surtout entraîner avec elle des absurdités trop violentes. « Si l'âme, dit-il, tombe de la vie incorporelle à la vie corporelle, et de celle-ci à une vie d'insensibilité (comme celle de la plante), puis qu'elle revienne de là à la vie intelligible, qu'est-ce qu'une pareille supposition, sinon la confusion aveugle du bien et du mal? Car la vie céleste ne saurait rester une vie bienheureuse, puisque le vice atteint ceux qui vivent au ciel. Et, d'un autre côté, les plantes ne seraient pas privées du privilège de la vertu, puisque l'on suppose que les âmes retournent de cette basse condition au bien, tandis qu'elles débutent au ciel par le vice[1]. » Grégoire admet donc que, si l'âme n'est point née après le corps, le corps n'est point né après l'âme, puisqu'elle se développe successivement dans les énergies corporelles[2]. Mais il n'échappe même point par là à l'origénisme. Car il ne veut pas dire sans doute que, les âmes humaines ayant toutes été créées avec les éléments des choses, elles ont toutes été revêtues dès lors d'un corps tel que le nôtre. Elles en ont un aussi, d'après Origène, avant de tomber du monde intelligible dans le monde sensible. Ému des objections de Méthodius contre la doctrine origéniste de l'âme, Grégoire semble s'être proposé de trouver une voie moyenne entre Origène et cet évêque de Tyr[3]. Mais

[1] *Κύκλος τίς ἐστι διὰ τῶν ὁμοίων περιχωρῶν, ἀεὶ τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧπερ ἂν ᾖ, ἀστατούσης. Εἰ γὰρ ἐκ τῆς ἀσωμάτου ζωῆς πρὸς τὴν σωματικὴν ἀναπίπτει, καὶ ἐκ ταύτης πρὸς τὴν ἀναίσθητον, ἐκεῖθεν δὲ πάλιν πρὸς τὴν ἀσώματον ἀνατρέχει, οὐδὲν ἕτερον ἢ ἀδιάκριτος κακῶν τε καὶ ἀγαθῶν σύγχυσις παρὰ τοῖς ταῦτα δογματίζουσιν ὑπονοεῖται. Οὔτε γὰρ ἡ οὐρανία διαγωγὴ ἐν τῷ μακαρισμῷ διαμένει, εἴπερ κακία τῶν ἐκεῖ ζώντων καθάπτεται· οὔτε τὰ ξύλα τῆς ἀρετῆς ἀμοιρήσει, εἴπερ ἐντεῦθεν μὲν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν παλινδρομεῖν οἴονται τὴν ψυχὴν, ἐκεῖθεν δὲ τοῦ κατὰ κακίαν ἀνάρχεσθαι.* (*De an. et resurr.*, p. 234.)

[2] *De hom. opif.*, XVIII, § 28. *De anima et resurrectione*, p. 240.

[3] Il ne pouvait, en effet, admettre les idées grossières de cet évêque de Tyr, qui se figurait les âmes comme des *σώματα νοερὰ* (des corps pensants ou doués de

il ne paraît pas y être parvenu, et toute sa théorie de l'âme est pleine d'inconsistance et d'obscurité.

Je lui attribue, avec Ritter, la doctrine platonicienne du nombre préfix des âmes; mais je dois ajouter qu'il ne l'admet que d'une manière très enveloppée et très obscure et que, si elle n'était pas une conséquence de la création simultanée et en bloc de tous les êtres, j'hésiterais à la lui laisser, malgré les textes assez nombreux où il en parle : tant ces textes sont peu nets et peu décisifs.

Aussi Grégoire peut-il enseigner le traducianisme sans trop se contredire. Des trois hypothèses qui étaient en présence, celle d'Origène, qui, tenant les âmes pour éternelles, les faisait descendre dans des corps humains par une chute; celle d'un certain nombre d'orthodoxes anonymes[1], qui les faisaient créer par Dieu au moment même de la conception ou lorsque le corps du fœtus était déjà formé; celle enfin de Tertullien et de quelques Pères grecs, qui disaient que l'âme se transmet du père au fils avec et par la semence, Grégoire incline visiblement vers cette dernière, quelque répugnante qu'elle parût aux esprits éclairés parmi ses compatriotes et quelque peu compatible qu'elle fût avec son propre spiritualisme. « Si l'on accordait, dit-il, que l'âme vit à part du corps, dans une condition qui lui soit propre, il faudrait nécessairement accorder de la force et de l'autorité aux visions de ceux qui logent les âmes dans les corps à cause de leurs fautes. Mais, d'un autre côté, il n'y a pas d'homme sensé qui puisse supposer que les âmes sont postérieures à la génération et plus récentes que la formation du corps. Car il est évident pour tout le monde qu'il n'y a qu'un être animé qui possède la faculté de se mouvoir et de croître (par nourriture). Il ne reste qu'à penser que la formation de l'âme et celle du corps n'ont

raison), et qui, pour montrer que l'âme était quelque chose de corporel, employait cet argument stoïcien, que le corporel ne peut être mû que par le corporel.

[1] Je ne trouve leurs noms ni dans Grégoire, ni dans Pamphile, le premier qui ait exposé cette hypothèse comme admise par quelques-uns, et qui la discute, pour la rejeter, dans son *Apologie d'Origène*.

qu'un seul et même commencement[1]. La terre, lorsqu'elle a reçu dans son sein le rejet détaché d'une souche, produit un arbre, non qu'elle ait donné à cet arbre qu'elle nourrit la force interne de croître, mais parce qu'elle lui a fourni les éléments propres à sa croissance. De même, nous disons, au sujet de la procréation de l'homme, que ce qui se détache du père est soi-même en quelque façon un animal, être animé sorti d'un être animé, être capable de se nourrir sorti d'un être qui se nourrit. Si la petite capacité, en quelque sorte, de la greffe ne contient pas d'abord toutes les énergies et tous les mouvements de l'âme, cela n'a rien qui doive étonner. Le blé non plus n'est pas dans sa graine tout d'abord un épi. Dans la formation de l'homme, l'âme montre ses puissances en raison du développement du corps : elle paraît d'abord par la faculté nutritive, tant que l'homme se forme dans l'intérieur de l'utérus; puis, lorsqu'il est venu au jour, elle ajoute à la faculté nutritive celle de sentir; et enfin elle manifeste la faculté pensante, faiblement d'abord et non pas tout entière et d'un seul coup, mais à mesure qu'à l'instar de la plante cette faculté se développe par un progrès successif[2]. » Nous voilà loin de l'homme pur esprit et de l'origénisme.

L'auteur est plein d'Origène, mais il n'ose admettre le système de ce maître séduisant et suspect, qui l'attire et qui le repousse. Il ne peut pourtant en détacher sa pensée, et il en reproduit involontairement les opinions par lambeaux; mais, comme si ces réminiscences décousues et qui n'ont presque plus de sens, détachées qu'elles sont de leurs antécédents et de leurs conséquents, étaient encore trop significatives, il les atténue par des explica-

[1] *Εἰ γὰρ δοθείη τὸ παρὰ σώματος ἐν ἰδιαζούσῃ τινὶ κατασταθεῖσα τὴν ψυχὴν βιοτεύειν, ἀνάγκη πᾶσα τὰς ἀτόπους ἐκείνας δογματοποιίας ἰσχὺν ἔχειν νομίζειν τῶν διὰ κακίαν τὰς ψυχὰς εἰσοικιζόντων τοῖς σώμασιν · ἀλλὰ μὴν ἐξυστερίζειν τὰς ψυχὰς τὴν γένεσιν καὶ νεωτέρας τῆς τῶν σωμάτων εἶναι συμπλάσεως, οὐδεὶς ἂν τῶν εὖ φρονούντων ὑπονοήσειεν, φανεροῦ πᾶσιν ὄντος ὅτι οὐδὲν τῶν ἀψύχων κινητικήν τε καὶ αὐξητικὴν ἐν αὐτῷ δύναμιν ἔχει. . . Λείπεται οὖν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ψυχῆς τε καὶ σώματος ἀρχὴν τῆς συστάσεως οἴεσθαι.* (*De an. et resurr.*, p. 241.)

[2] *De an. et resurr.*, p. 241.

tions qui les effacent, ou il les mêle avec des opinions d'une autre provenance qui en sont la négation formelle.

Il ne se contente pas, en effet, de reconnaître que l'âme ou la vie se présente sous trois formes : la vie de la plante, qui n'a que la faculté nutritive [1]; la vie de l'animal sans raison, qui, outre la faculté de se nourrir et de croître, a la puissance de sentir et de recevoir des images [2]; et enfin la vie la plus parfaite qui se voie dans un corps, celle de l'animal raisonnable ou de l'homme, qui à la puissance de se nourrir et à la sensibilité joint la faculté de concevoir et de raisonner [3]. Ce sont là des faits, et Origène les aurait parfaitement acceptés, en distinguant l'état du monde et de l'homme avant la chute et après la chute. Mais Grégoire va plus loin que les faits : « Dans l'être raisonnable, dit-il, sont enveloppées les deux autres facultés; dans l'être doué de sensibilité est aussi comprise la puissance végétative, et celle-ci se trouve surtout dans l'être matériel. Donc ce n'est pas sans raison que la nature passe comme par degrés (j'appelle ainsi les différentes propriétés de la vie) du moindre au pire [4]. » Et, reprenant la même idée : « La Bible, en faisant naître l'homme le dernier, montre que, par une sorte de correspondance, la vie se mêle aux énergies corporelles, d'abord se glissant dans les êtres insensibles, puis s'avançant jusqu'à la sensibilité, montant enfin jusqu'au raisonnement et à l'intelligence. . . . . Puis donc que la vie sensitive ne pourrait subsister sans la matière, ni la raison paraître dans un corps sans être implantée sur la sensibilité, c'est avec raison que la création de l'homme a été racontée en dernier lieu, parce que l'homme embrasse toutes les formes de la vie [5]. » Ainsi la raison suppose et enveloppe la sensibilité;

[1] Τὸ θρεπτικόν (d'Aristote).

[2] Τὴν αἰσθητικὴν ἐνέργειαν, καὶ τὴν ἀντίληψιν (ce dernier terme est stoïcien).

[3] *De hom. opif.*, ch. VIII.

[4] Ἐν γὰρ τῷ λογικῷ καὶ τὰ λοιπὰ περιείληπται· ἐν δὲ τῷ αἰσθητικῷ καὶ τὸ φυσικὸν εἶδος πάντως ἐστίν. Ἐκεῖνο δὲ περὶ τὸ ὑλικὸν θεωρεῖται μόνον. Οὔκουν εἰκότως, καθάπερ διὰ βαθμῶν ἡ φύσις, τῶν τῆς ζωῆς λέγω ἰδιωμάτων, ἀπὸ τῶν μικροτέρων ἐπὶ τὸ τέλειον ποιεῖται τὴν ἄνοδον. (*De hom. opif.*, ch. VIII.)

[5] Ἐπεὶ οὖν ἡ αἰσθητικὴ ζωὴ οὐκ ἂν δίχα τῆς ὕλης συσταίη, οὐδ' ἂν τὸ νοερὸν

la sensibilité suppose et enveloppe la faculté nutritive; la faculté nutritive suppose et enveloppe les propriétés de la matière brute, laquelle est comme la base de toute vie. Donc la vie raisonnable enveloppe et suppose les propriétés de la matière. Et ce n'est pas moi qui le dis par voie de conclusion, c'est Grégoire qui l'affirme expressément : « Il n'y a pas de sensation sans la substance matérielle, et la puissance pensante ne se développe pas sans la sensation [1]. » Comment parler après cela de cette âme toute pensante, parfaitement pure, dégagée de toute passion, de toute impureté corporelle? Nous voilà ramenés, par delà l'école d'Alexandrie, jusqu'au sensualisme, pour ne pas dire jusqu'au matérialisme de Tertullien. Et ce qu'il y a de merveilleux, c'est que tout cela se rencontre à côté des opinions les plus spiritualistes d'Origène, à quelques pages, parfois à quelques lignes de distance.

Nous ne croyons pas que ces contradictions puissent être conciliées dans l'idéalisme outré que Grégoire jette par-dessus. Jusqu'ici la matière paraît être chez lui une essence réelle. Mais voici le corps qui se résout en simples pensées, en pures conceptions de l'esprit [2]. « Soit un animal, un morceau de bois, ou tout autre objet matériel, soumis à notre examen, écrit Grégoire, nous pouvons y considérer beaucoup de choses séparables par la pensée et dont les idées ne se confondent pas entre elles. Autre est l'idée de la couleur, autre celle de la quantité, autre celle de la tangibilité [3]. Et ni la mollesse, ni la propriété d'être long d'une coudée, ni les autres qualités susdites ne se confondent rationnellement entre elles, ni avec le corps [4]. Car toutes ces

ἄλλως ἐν σώματι γένοιτο, μὴ τῷ αἰσθητικῷ ἐμφυόμενον, τούτου χάριν τελευταία ἡ τῶν ἀνθρώπων κατασκευὴ ἱστορεῖται, ὡς πᾶσαν ἐκπεριειληφότος τὴν ζωτικὴν ἰδέαν. (*De an. et resurr.*, p. 205.)

(1) *Οὐκ αἴσθησις χωρὶς ὑλικῆς οὐσίας, οὔτε τῆς νοερᾶς δυνάμεως, χωρὶς αἰσθήσεως, ἐνέργεια γίνεται.* (*De homin. opif.*, ch. XIV.)

(2) *Ἅπαντα γὰρ καθ' ἑαυτὰ ἔννοιαί ἐστι καὶ ψιλὰ νοήματα.* (*In Hexameron*, p. 7.)

(3) *Ἕτερος γὰρ ὁ τοῦ χρώματος, καὶ ἕτερος τοῦ βάρους ὁ λόγος.* (*De hom. opif.*, ch. XXII.)

(4) *Οὔτε ἀλλήλοις, οὔτε τῷ σώματι κατὰ τὸν λόγον συμφέρεται.* (*De hom. opif.*, ch. XXII.)

choses, selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, sont conçues sous une définition qui les exprime et qui n'a rien de commun avec toute autre qualité du sujet. Si donc intelligible est la couleur, intelligibles la solidité et les autres qualités semblables, lorsqu'on vient à séparer chacune d'elles du sujet, toute l'idée du corps est détruite [1]. Que si leur suppression entraîne la destruction du corps, il s'ensuit que leur concours engendre la nature matérielle [2]. Car, si ce qui n'a pas de couleur, de forme, de solidité, de pesanteur, etc., n'est pas un corps, de même que chacune de ces qualités prise à part n'est pas le corps, de même, lorsqu'elles viennent à se réunir, il est nécessaire que le corps soit formé [3]. Mais si l'idée de ces qualités est toute intelligible, et si Dieu est intelligible par nature, il n'est pas déraisonnable de penser que ces principes intelligibles de la formation des corps viennent d'une nature incorporelle, l'essence intelligible faisant naître des puissances intelligibles et le concours de ces puissances amenant à l'être la nature matérielle [4]. »

Remarquons que, bien qu'il ne se rencontre rien de pareil dans Origène, l'esprit de Grégoire est pourtant dominé ici encore par les idées de son devancier. Dieu, selon ce dernier, étant parfait, ne crée rien que de parfait, étant spirituel, ne fait rien que de spirituel. La vraie, l'unique création est donc celle des esprits. De même le spirituel ou l'intelligible, selon Grégoire, a seul une existence vraie. Le corps n'est pas du nombre des êtres véritables, parce qu'il est sujet à la dissolution [5]. Aussi

(1) *Εἰ τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ χρῶμα, νοητὴ δὲ καὶ ἡ ἀντιτυπία, καὶ τὰ λοιπὰ τῶν τοιούτων ἰδιωμάτων, ἕκαστον δὲ τούτων εἰ ἀφαιρεθείη τοῦ ὑποκειμένου, πᾶς ὁ τοῦ σώματος συνδιαλύεται λόγος.* (*De hom. opif.*, ch. XXII.)

(2) *Τούτων τὴν συνδρομὴν ἀποτίκτειν τὴν ὑλικὴν φύσιν ὑπολαμβάνομεν.* (*De hom. opif.*, ch. XXII.)

(3) *Οὕτω κατὰ τὸ ἀντίστροφον, ὅπου δ' ἂν συνδράμῃ τὰ εἰρημένα, τὴν σωματικὴν ὑπόστασιν ἀπεργάζεται.* (*De hom. opif.*, ch. XXII.)

(4) *Τῆς μὲν νοητῆς φύσεως τὰς νοητὰς ὑφεστώσης δυνάμεις, τῆς δὲ τούτων πρὸς ἀλλήλας συνδρομῆς τὴν ὑλωδῆ φύσιν παραγούσης εἰς γένεσιν.* (*De hom. opif.*, ch. XXIV. Mêmes idées dans *De anima et resurr.*, p. 240.)

(5) *De vita Mosis*, p. 236.

Grégoire déclare-t-il souvent que le corps n'a point d'être propre, de subsistance réelle[1]. Origène n'est jamais allé jusque-là. Quoiqu'il soit fort difficile de dire ce qu'est pour lui l'être du corps, la matière cependant doit avoir une existence effective, puisqu'elle est la limite des esprits; c'est par elle que, non seulement ils se distinguent de Dieu, seul être absolument incorporel, mais qu'ils sont séparés les uns des autres et qu'ils ont une certaine individualité. Que la matière n'existe que par concomitance et non pas pour elle-même et en elle-même, elle n'en existe pas moins réellement dans le système d'Origène : ce qui lui fait éviter un écueil sur lequel irait se briser Grégoire de Nysse, s'il était conséquent. Ce n'est pas seulement la matière qui s'abîme et s'anéantit dans l'idéalisme de Grégoire, mais encore les esprits créés : car on peut faire les mêmes raisonnements sur l'esprit que sur le corps, et s'ils sont valables pour celui-ci, ils doivent l'être pour celui-là. Il ne resterait donc plus que des noumènes et Dieu, à supposer que Dieu ne dût pas lui-même se dissoudre en noumènes et s'évanouir.

Avec cet idéalisme transcendant, Grégoire de Nysse ne devait pas être moins embarrassé qu'Origène de la croyance traditionnelle à la résurrection des corps. Il n'attaqua jamais, comme Origène l'avait fait audacieusement, la forme populaire de cette croyance : aussi l'on ne voit pas que, de son temps ni dans les temps postérieurs, il ait été accusé d'y porter atteinte. Cependant son système idéaliste la rendait impossible. Grégoire repousse, au moins intentionnellement, l'explication qu'en avait donnée l'auteur des *Principes*, parce que cette explication par les λόγοι σπερματικοί lui paraissait se rattacher intimement à l'hypothèse de la pluralité indéfinie des mondes. Nous verrons tout à l'heure s'il n'y revient pas à son insu et à son corps défendant. Exposons d'abord celle qu'il propose, et qui lui est propre. Il attribue à l'âme une sorte d'ubiquité par laquelle elle est ou peut être tou-

[1] Τὸ ἄψυχόν τε καὶ ἀνυπόστατον. (*Contra Fatum*, p. 67.) — Εἰ δὲ μήτε ψυχὴν μήτε προαίρεσιν ἔχει, μήτε κατ' ἰδίαν θεωρεῖται ὑπόστασιν. (*De vita Mosis*, p. 72.)

jours présente aux éléments de son corps, même lorsqu'ils ont été dispersés par la décomposition organique: et comme l'âme a contracté un certain amour physique, une certaine familiarité avec ces éléments durant son union en ce monde avec le corps, il ne lui paraît pas difficile qu'elle les reconnaisse et qu'elle les attire à elle au jour de la résurrection, pour en reformer son ancien corps. De même qu'elle ne se divise point en s'unissant avec eux durant cette vie, elle n'est point davantage divisée ni déchirée en restant unie à eux après la mort, quelque éloignés qu'ils se trouvent les uns des autres. Que signifie pour l'âme la distance locale? Maintenant même n'est-il pas possible à la pensée, à l'essence sans dimension, de contempler le ciel entier et de s'étendre par son activité jusqu'aux extrémités du monde? L'âme est donc toujours présente aux éléments dans lesquels elle a une fois résidé, et rien ne peut rompre son union sympathique avec eux[1]. Il ne lui faut donc pas une longue et pénible étude pour discerner dans la masse confuse des éléments et de la matière ce qui lui est propre de ce qui lui est étranger[2]. Cette bizarre explication devait satisfaire bien plus Grégoire que Ritter ne le suppose : ce qui ne l'empêche pas de retomber dans celle d'Origène. Grégoire considère donc notre corps comme une semence qui se développe et se transforme par la mort en un organisme nouveau; ainsi que le grain de blé pourrit et se décompose pour produire l'épi, notre corps ne sera plus tout à fait le même, mais sera cependant toujours le même au fond. C'est de l'origénisme, mais réduit, par la suppression de la théorie des *σπερματικοὶ λόγοι*, à ces vagues analogies, à ces

(1) *Οὐδεὶς πόνος τῇ νοερᾷ φύσει ἑκάστῳ (σωματικῷ στοιχείῳ) παραστῆναι, οἷς ἅπαξ ἐνεφύη, διὰ κράσεως μὴ συνδιασχιζομένη τῇ τῶν στοιχείων ἐναντιότητι. Οὐ γὰρ ἐπειδὴ κατὰ τὴν τοπικὴν διάστασιν καὶ τὴν ποίαν ἰδιότητα, πόρρωθεν ἀλλήλων ταῦτα νομίζεται, διὰ τοῦτο κάμνει ἡ ἀδιάστατος φύσις τοῖς τοπικῶς διεστηκόσι συναπτομένη, ἐπεὶ καὶ νῦν ἕξεστι τῇ διανοίᾳ ὁμοῦ τε τὸν οὐρανὸν θεωρεῖν καὶ ἐπὶ τὰ πέρατα τοῦ κόσμου ταῖς πολυπραγμοσύναις ἐκτείνεσθαι. Οὐκοῦν οὐδὲν ἐμπόδιόν ἐστι τῇ ψυχῇ κατὰ τὸ ἴσον παραστῆναι τοῖς τοῦ σώματος στοιχείοις καὶ συγκεκραμένοις διὰ τῆς συνδρομῆς, καὶ ἀπολυομένοις διὰ τῆς ἀνακράσεως.* (*De an. et resurr.*, 198-199.)

(2) *... μὴ πολλὴν εἶναι τῇ ψυχῇ τὴν διδασκαλίαν ἐν τοῖς στοιχείοις διακρίνειν τοῦ ἀλλοτρίου τὸ ἴδιον.* (*De an. et resurr.*, p. 215.)

termes sans précision où se complaît une pensée timide et embarrassée.

C'est une judicieuse remarque de Ritter, que, tandis que la doctrine de la résurrection s'était maintenue dans les formules de la foi de tous les temps, celle de l'éternité des peines infernales n'avait jamais eu cette consistance et cette fermeté. Aussi les Pères de l'Église grecque se donnèrent-ils plus librement carrière sur celle-ci que sur celle-là. Mais je ne saurais accorder à cet historien que la théorie des fins dernières est tout autre dans Grégoire que dans Origène. Elle me paraît identique dans l'un et dans l'autre, sauf un point, sur lequel il faudrait insister.

La volonté de Dieu, qui est infaillible et que rien ne saurait déjouer, est que la plénitude ou la perfection de la nature humaine doit être atteinte par chacun et par tous. Les uns y arrivent dès le premier moment de la résurrection, parce qu'ils se sont dès cette vie purifiés de tout vice; d'autres ont besoin de remèdes violents et du feu purificateur; les autres enfin (par exemple « les enfants morts prématurément » [1]), qui ont ignoré également l'expérience du bien et du mal, parce qu'ils n'ont fait que paraître en cette vie, ont besoin d'une sorte d'éducation, qui se fait dans des conditions et dans un lieu sur lesquels Grégoire ne s'explique pas. Mais à tous Dieu propose le même but final, la participation aux beautés et aux biens qui sont en lui et dont l'Écriture dit que nul homme ne les a vus, que nul homme ne les a entendus, que nul homme ne peut les atteindre par la pensée [2]. D'accord sur ce principe, Origène et Grégoire se séparent sur les détails de l'application. Cette vie (moins le péché originel entendu au sens strict de l'Église) est un commencement aux yeux de Grégoire, et quoique notre éducation

[1] C'est le titre d'un traité de Grégoire.

[2] *Σκοπὸς δὲ αὐτῷ (τῷ Θεῷ) εἰς τὸ τελειωθέντος ἤδη διὰ τῶν καθ' ἕκαστον ἀνθρώπων τοῦ τῆς φύσεως ἡμῶν πληρώματος, τῶν μὲν εὐθὺς ἤδη κατὰ τὸν βίον τοῦτον ἀπὸ κακίας κεκαθαρμένων, τῶν δὲ μετὰ τοῦτον διὰ τοῦ πυρὸς τοῖς καθήκουσι χρόνοις ἰατρευθέντων, τῶν δὲ ἐπ' ἴσης καὶ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ πεῖραν παρὰ τὸν τῇδε βίον ἀγνοησάντων, πᾶσι προθεῖναι τὴν μετουσίαν τῶν ἐν αὐτῷ καλῶν, ἅπερ φησὶν ἡ Γραφή*, etc. (*De anima et resurr.*, p. 254.)

doive se continuer bien au delà de cette existence terrestre, il ne suppose que ce siècle et le siècle futur. Pour Origène, cette vie est l'expiation des vies antérieures dans d'autres mondes, et l'expiation se prolongera dans d'autres mondes encore, jusqu'à ce qu'elle soit complète et que l'âme soit pleinement justifiée. Voilà l'unique et capitale différence des deux docteurs pour ce qui concerne la justification. Ils s'accordent d'ailleurs à penser que, la perfection à laquelle nous sommes destinés et qui doit nous ouvrir le royaume de Dieu étant atteinte fort incomplètement en cette vie par la plupart des hommes, notre éducation progressive doit se continuer et s'achever par delà ce monde-ci [1]. Ils ne s'accordent pas moins sur la nature de l'obstacle qui s'oppose, dans les êtres créés, aux desseins de Dieu, je veux dire sur la nature du mal. Il est aux yeux d'Origène le non-être, il est pour Grégoire la privation de l'être : il consiste dans l'apparence ou dans le paraître, sans avoir en soi aucune réalité, aucune subsistance effective [2]. Origène disait que le mal n'est point une essence, qu'il consiste tout entier dans le défaut de la volonté; Grégoire répète que le mal naît intérieurement dans la volonté, lorsqu'il se produit dans l'âme un certain écart loin du bien [3]. Or, pour l'un et pour l'autre théologien, il est contradictoire que le mal ou le non-être subsiste éternellement. « Il faut de toute manière et absolument que le mal soit un jour retranché de l'être et que le non-être ne soit plus [4]. »

Donc, avec la fin des temps et du monde, lorsque le nombre des âmes destinées à naître sera épuisé tout entier, le mal disparaîtra. Car il n'en est pas du mal et de la nature périssable,

[1] *De iis qui præmature abripiuntur*, p. 329.

[2] Ἡ κακία ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει. Οὐ γὰρ ἄλλη τίς ἐστιν ἡ κακίας γένεσις, εἰ μὴ τοῦ ὄντος στέρησις. (*De anima*, 223.) — Φύσις δὲ κακίας οὐκ ἔστιν. (*Orat. cath.*, LIII.) — Τὸ μὴ ὄν, ὃ ἐν τῷ δοκεῖν εἶναι μόνον ἐστὶν, ἀνυπόστατον ἔχον ἐν ἑαυτῷ τὴν φύσιν. (*De vita Mosis*, 191.)

[3] Ἀλλ' ἐμφύεταί πως τὸ κακὸν ἔνδοθεν τῇ προαιρέσει, τότε συνιστάμενον, ὅταν τις ἀπὸ τοῦ καλοῦ γίνηται τῆς ψυχῆς ἀναχώρησις. (*Orat. cath.*, LIII.)

[4] Χρὴ γὰρ πάντως καὶ πάντη ἐξαιρεθῆναί ποτε τὸ κακὸν ἐκ τοῦ ὄντος, καὶ τὸ μὴ ὄντως ὂν μηδ' εἶναι ὅλως. (*De an. et resurr.*, p. 227.)

comme du bien et de l'éternel. L'éternel a une circonférence illimitée, mais ce qu'il y a en nous de périssable ou le mal est au contraire circonscrit dans des limites déterminées et nécessaires; de sorte qu'après avoir achevé son cours, il doit disparaître pour faire place au bien [1]. Que si l'on demande pourquoi Dieu a permis que le mal allât si loin et durât si longtemps, Grégoire répond par la même comparaison qu'Origène. Un habile médecin ne détruit pas la maladie à son début, mais lorsqu'elle est mûre en quelque sorte et qu'elle est arrivée à son développement plein et normal : ainsi Dieu permet que la méchanceté atteigne ses extrêmes limites et qu'il ne reste plus de crime qui n'ait été osé par les hommes; alors il leur envoie la rédemption [2]. Le mal toutefois ne disparaît pas tout à coup. Blessé à mort par le Rédempteur, il périt peu à peu, comme le serpent mortellement atteint à la tête par un ver, mais dont la queue conserve longtemps encore un reste de vie [3]. Il faut qu'il soit extirpé enfin par les châtiments qui frappent les uns plus, les autres moins, et pour une durée plus ou moins longue, selon le degré de leur malice. Et puisque le châtiment était représenté par le feu dans la tradition populaire, la flamme vengeresse et douloureuse sera d'autant plus ardente qu'elle aura plus de matière à consumer [4], et durera tant qu'il lui restera de l'aliment. Ne croyons pas toutefois que ce soit par haine et par vengeance que Dieu impose ces souffrances aux pécheurs. De même qu'on ne peut purifier

[1] Μὴ γὰρ προϊούσης κακίας ἐπὶ τὸ ἀόριστον, ἀλλ' ἀναγκαίοις πέρασι κατειλημμένης, ἀκολούθως ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις διαδοχῇ τὸ πέρας τῆς κακίας ἐκδέχεται. (*Orat. cath.*, XXIX.)

[2] Ἐπεὶ οὖν πρὸς τὸ ἀκρότατον ἔφθασε μέτρον ἡ κακία καὶ οὐδὲν ἔτι πονηρίας εἶδος ἐν ἀνθρώποις ἀτόλμητον ἦν, ὡς ἂν διὰ πάσης ἀρρωστίας προχωρήσειεν ἡ θεραπεία, τούτου χάριν οὐκ ἀρχομένην, ἀλλὰ τελειωθεῖσαν θεραπεύει τὴν νόσον. (*Orat. cath.*, XXIX. — *In Diem Nat. Christi*, p. 342.) Comparez avec Origène, *Des Principes*, III, ch. I, § 13. La comparaison est beaucoup mieux menée et plus concluante dans Origène. Ce qu'il y a de curieux, c'est que Ritter, qui méconnaît les nombreux emprunts faits à Origène par Grégoire, traduit ce passage sur le texte des *Principes*, et non sur celui du *Discours catholique*.

[3] *In Diem Nat. Chr.*, p. 340. — *Orat. cath.*, XXX.

[4] Παρὰ τὸ πόσον τῆς ὕλης ἢ πλέον ἢ ἔλαττον ἡ ὀδυνηρὰ ἐκείνη φλὸξ ἐξαφθήσεται, ὡς ἂν τὸ ὑπότρεφον ᾖ. (*De anima et resurr.*, p. 227.)

l'or mêlé à de l'alliage qu'en fondant à la fois l'alliage et l'or, « de même, lorsque le feu consumera le péché jusqu'à la dernière trace, c'est une nécessité que l'âme qui est unie avec le mal soit elle-même soumise à l'épreuve du feu, jusqu'à ce que tout ce qu'il y a en elle de matériel, d'altéré, de corrompu, soit dévoré par le feu éternel[1]; » ou, pour employer une comparaison qui rend mieux la pensée de Grégoire (car il veut écarter de Dieu toute idée de vengeance, pour ne laisser subsister que celle de bonté) : « Lorsque Dieu semble infliger ces cruelles souffrances au coupable, c'est que, revendiquant et ramenant à lui tout ce qui n'est venu à l'être que pour le glorifier, il attire à lui-même, qui est la source de toutes les béatitudes, l'âme, collée et comme incorporée aux faux biens et aux objets sensibles, et qu'en l'attirant ainsi, il lui cause une sorte de déchirement, d'où résulte nécessairement la douleur[2]. » Plus donc l'âme est clouée au mal et plus Dieu l'attire par un effort d'amour, plus elle souffre : c'est elle seule qui s'en doit accuser. Le diable même subira cette violence salutaire : « Le diable, dit résolument Grégoire malgré les clameurs que des propositions analogues avaient soulevées contre Origène, a employé la ruse pour la perte de la nature. Mais Dieu, qui est en même temps juste, bon et sage, emploie à son tour la ruse pour le salut de ce qui avait péri, faisant par là du bien non seulement à l'homme perdu, mais encore à l'auteur de sa perdition. Car la mort s'approchant de la vie, les ténèbres de la lumière, la corruption de

[1] ... οὕτω καὶ τῆς κακίας τῷ ἀκοιμήτῳ πυρὶ δαπανωμένης, ἀνάγκη πᾶσα καὶ τὴν ἐνωθεῖσαν αὐτῇ ψυχὴν ἐν τῷ πυρὶ εἶναι ὡς ἂν τὸ κατεσπαρμένον νόθον καὶ ὑλωδὲς καὶ κίβδηλον ἀπαναλωθῇ τῷ αἰωνίῳ πυρὶ δαπανώμενον. (*De an. et resurr.*, p. 227.) C'est ce qui est plus de vingt fois répété dans Origène.

[2] Οὐ γὰρ μισῶν οὐδ' ἀμυνόμενος ἐπὶ τῇ κακῇ ζωῇ, κατά γε τὸν ἐμὸν λόγον, ἐπάγει τοῖς ἐξημαρτηκόσι τὰς ὀδυνηρὰς διαθέσεις ὁ Θεὸς, ὁ ἀντιποιούμενός τε καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἕλκων πᾶν ὅπερ αὐτοῦ χάριν ἦλθεν εἰς γένεσιν. Ἀλλ' ὁ μὲν ἐπὶ τῷ κρείττονι σκοπῷ πρὸς ἑαυτὸν, ὅς ἐστι πηγὴ πάσης μακαριότητος, ἐπισπᾶται τὴν ψυχὴν, ἐπισυμβαίνει δὲ κατ' ἀνάγκην ἡ ἀλγεινὴ διάθεσις τῷ ἑλκομένῳ. (*De an. et resurr.*, p. 227. Mêmes idées que celles développées dans ce chapitre du traité *De l'âme* : 1° dans le *Discours catholique*, p. 61; 2° dans le traité *Des délais médicinaux de Dieu*, p. 89.)

l'incorruptibilité[1], le mal est anéanti et le mauvais sauvé par le voisinage du bien[2]. » Il faut que Dieu soit à la fin tout dans tous, comme dit l'Écriture. Par ces mots, ajoute Grégoire, elle me paraît enseigner l'entière abolition du mal; car, si Dieu (le bien même) est dans tous les êtres, le mal évidemment ne saurait subsister en eux[3]. La volonté divine ne peut rester inefficace. Elle dirige les choses selon leur cours naturel, afin que tout mal disparaisse, qu'il s'élève une action de grâce de la nature entière[4], et que tous les êtres raisonnables célèbrent la fête de l'accomplissement du bien. Or cette fête est la confession et la connaissance de l'être véritable[5].

Pour peu qu'on ait présente à l'esprit notre exposition d'Origène, on demeurera convaincu que Grégoire, en retranchant beaucoup de détails inutiles, n'a rien supprimé, rien ajouté d'essentiel à sa doctrine des fins dernières. Nous devrions nous attendre, avec l'éducation que nous avons reçue de l'Église romaine, à voir cette partie de l'origénisme abandonnée ou profondément modifiée par les Pères du IVe siècle, qui sont restés les maîtres de l'Église grecque; et c'est précisément celle à laquelle Grégoire de Nysse touche le moins. On ne sait si saint Basile l'accepte ou la rejette, parce qu'il s'en est tenu sur ce sujet à des termes trop généraux pour rien expliquer. Mais saint Grégoire de Nazianze n'est pas plus effrayé que saint Grégoire de Nysse de la doctrine d'Origène : il en admet volontiers les conclusions, quoique, à l'exemple de Grégoire de Nysse, il repousse sous le nom de métempsycose les spéculations aventureuses auxquelles elles se rattachent. Lui aussi, il aime à développer le

[1] Il faudrait mettre, pour plus d'exactitude, de *l'incorruption.*

[2] *Ἐκ γὰρ τοῦ προσεγγίσαι τῇ ζωῇ μὲν τὸν θάνατον, τῷ φωτὶ δὲ τὸ σκότος, τῇ ἀφθαρσίᾳ δὲ τὴν φθορὰν, ἀφανισμὸς μὲν τοῦ χείρονος γίνεται, ὠφέλεια δὲ τοῦ ἀπὸ τούτου καθαιρομένου.* (*Disc. cath.*, ch. XXVI, p. 84.)

[3] *De an. et resurr.*, p. 229. — *Orat. cath.*, ch. XXVI, p. 85.

[4] *Ὁμόφωνος εὐχαριστία παρὰ πάσης ἔσται τῆς φύσεως.* (*Orat. cath.*, XXVI, p. 85.)

[5] *Πάντων μία καὶ σύμφωνος ἑορτή. Ἑορτὴ δὲ ἐστὶν ἡ τοῦ ὄντως ὄντος ὁμολογία καὶ ἐπίγνωσις.* (*De an. et resurr.*, p. 244.)

mot évangélique : *Erit omnia in omnibus Deus*, et avec cet optimisme plein de sérénité, qui contraste si singulièrement avec ce qu'il y avait d'excessif, d'emporté et même de troublé dans son imagination[1], il a une pleine foi dans la bonté de Dieu et dans la perfection et félicité finales des créatures. Je ne voudrais pas toutefois me fonder uniquement dans cette assertion, comme Ritter, sur ce passage du trentième discours de Grégoire : « Dieu sera tout dans tous au temps du rétablissement final; et non pas seulement le Père, le Fils s'étant réabsorbé en lui, ainsi que dans un grand feu une torche qu'on en a séparée et qu'on y replace, mais Dieu tout entier (Père, Fils et Saint-Esprit), lorsque nous ne serons plus dans la multiplicité par nos passions et nos mouvements divers, ne portant rien ou que peu de chose de Dieu en nous, mais tout entiers déifiés et n'étant plus capables que de Dieu et de Dieu tout entier : telle est la perfection vers laquelle nous tendons[2]. » Car ce développement du texte évangélique pourrait ne pas avoir le sens absolu qu'il a certainement dans les passages analogues d'Origène. Mais partout l'évêque de Nazianze parle, avec le même enthousiasme et la même confiance sans réserve que le grand docteur alexandrin, de la bonté de Dieu, qui veut la perfection et le bonheur de la créature raisonnable; partout il célèbre la force victorieuse et purifiante du Saint-Esprit, qui doit nous déifier. Comme Clément et comme Origène, il répète la doctrine de Platon sur la peine qui n'est pas un mal ajouté à un mal, mais un remède qui rend la santé aux âmes malades. Dieu en punissant ne se venge point, et Grégoire insiste bien moins sur la satisfaction due à la justice

(1) Ce caractère n'est guère sensible que dans ses poésies et dans la partie de ses discours qui se rapporte à sa vie. Mais, dans ses discours de doctrine, il conserve généralement la sérénité, avec quelque chose de la grâce de l'esprit grec.

(2) *Ἔσται δὲ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἀποκαταστάσεως. Οὐχ ὁ Πατὴρ, πάντως εἰς αὐτὸν ἀναλυθέντος τοῦ Υἱοῦ, ὥσπερ εἰς πυρὰν μεγάλην λαμπάδος πρὸς καιροῦ ἀποσπασθείσης, εἶτα συναφθείσης... ἀλλ' ὅλος Θεὸς, ὅταν μηκέτι πολλὰ ὦμεν ὥσπερ νῦν τοῖς κινήμασι καὶ τοῖς πάθεσιν, οὐδὲν ὅλως Θεοῦ ἢ ὀλίγον ἐν ἡμῖν αὐτοῖς φέροντες, ἀλλ' ὅλοι θεοειδεῖς, ὅλου Θεοῦ χωρητικοὶ καὶ μόνου. Τοῦτο γὰρ ἡ τελείωσις πρὸς ἣν σπεύδομεν.* (*Orat.* XXX.)

de Dieu que sur la vertu réparatrice et sanctifiante de la punition. Je n'oserais pourtant lui attribuer le salut universel comme doctrine[1], ainsi que cela est constant pour Origène et pour le frère de saint Basile, mais je ne crains pas de le lui attribuer comme foi et comme espérance. La théorie des *fins dernières* telle qu'Origène l'avait conçue continuait donc à attirer les esprits, et cela parmi les maîtres de la théologie grecque.

Il y a cependant, comme je l'ai annoncé, entre Grégoire de Nysse et Origène une grave différence; mais elle est la confirmation de ce que nous venons de dire. Ils parlent tous les deux de la fête éternelle, du sabbat éternel[2], qui doit clore le cercle de nos destinées. Mais Origène, après tout ce mouvement et toutes ces pérégrinations des âmes qu'il s'est complu à décrire, établit enfin la nature raisonnable dans une quiétude et un repos immuable, comme sans terme. Grégoire propose aux âmes une carrière indéfinie de perfection et de bonheur toujours croissant. Cela tient sans doute à la manière très différente dont ils conçoivent Dieu, l'un ne comprenant pas que Dieu puisse se connaître lui-même et être accessible à la pensée, s'il est infini; l'autre, au contraire, le concevant comme infini, comme sans bornes, comme en dehors de toute circonscription réelle ou imaginable (ἄπειρος, ἀόριστος, πάσης περιγραφῆς ἐκτός)[3]. Quoi qu'il en soit de cette explication, le fait n'en est pas moins constant, si l'on doit prendre à la lettre un passage du Dialogue sur l'âme et la résurrection. Le voici, rendu aussi exactement que possible, quoiqu'il puisse paraître bizarre, traduit dans notre langue : « La nature raisonnable a été mise au monde pour que la richesse des biens divins ne demeurât pas inutile. Mais la Sagesse, qui a créé toutes choses, a fait de nos âmes des espèces

[1] Je l'avais fait dans mon mémoire présenté à l'Institut, et j'avais eu tort de le faire sur l'autorité de Ritter, qui indique le passage traduit ci-dessus du trentième discours, mais sans le citer textuellement. Cela prouve qu'il ne faut jamais se fier aux ouvrages de seconde main, si consciencieux et si savants qu'ils soient. Car, tout bien considéré, le texte auquel je renvoyais d'après Ritter, pris seul, ne prouve rien.

[2] C'est l'expression d'Origène.

[3] *Orat. cath.*, ch. VIII, p. 65.

de vases libres, afin qu'il y eût quelque chose qui pût recevoir le bien et dont la capacité s'accrût par l'addition même de ce qui y était versé. Telle est, en effet, la nature de la participation aux biens divins, qu'elle rend celui qui en est favorisé plus capable de les recevoir et de les contenir, ajoutant aux âmes par sa puissance et sa grandeur un surcroît de capacité, de sorte que celui qui reçoit cette divine nourriture ne cesse de grandir. Car la source des biens jaillissant inépuisablement, la nature de celui qui y participe, parce que rien de ce qu'elle reçoit n'est inutile et superflu, fait de tout ce qui vient affluer en elle un surcroît de sa propre capacité et devient ainsi plus apte tout ensemble à attirer et à contenir des effluves meilleurs et plus amples. Car le contenant et le contenu s'augmentant en même temps, la puissance qui s'accroît de cette nourriture s'élargissant en quelque sorte par l'affluence même des biens célestes, tandis que la munificence qui le nourrit devient plus abondante avec l'accroissement du récipient, il est raisonnable de penser que la grandeur de celui-ci montera à un tel point, qu'elle ne trouvera point de borne qui l'arrête[1]. » L'expression peut sembler étrange dans une traduction et n'a rien du goût attique, même dans l'original : mais doit-on dire avec Ritter « qu'en peignant la vie éternelle, Grégoire mêle l'absurde à sa description »? Est-ce parce qu'il « représente la vie de la raison comme un progrès constant dans l'acquisition des biens divins, dans la connaissance divine, » que Grégoire mérite ce dur jugement? Si Dieu est infini, il possède seul la perfection actuelle, et l'homme, comme tous les autres esprits créés, peut seulement s'en rapprocher sans cesse, sans jamais l'atteindre : sa possession du bien n'est qu'une éternelle acquisition, qui, en allant toujours croissant, ne s'achève jamais, et son lot dans l'autre vie, comme dans celle-ci, n'est pas la perfection, mais la perfectibilité sans fin. Toute la différence entre la vie des bienheureux et la nôtre, c'est que leur raison et leur volonté, fixes, immobiles en ce point qu'elles ne

[1] *De anima et resurrectione*, p. 229-230.

connaissent plus de déchéance, avancent et progressent toujours sans jamais reculer. Origène était obligé, pour ne pas mentir aux promesses du christianisme, de prononcer enfin le fameux χρὴ σίγαν, parce que, laissant subsister la liberté d'indifférence dans le siècle futur et même dans les siècles des siècles, il ne pouvait échapper à la nécessité d'admettre comme possible la chute des âmes même les plus parfaites. De guerre lasse et aussi pour obéir à ses instincts chrétiens, il se voyait forcé de supposer un sabbat éternel, où cesserait tout mouvement, tout progrès, et où même Dieu rentrerait dans son repos et y établirait la créature avec lui. Grégoire de Nysse, qui ne connaît que ce siècle et le siècle futur, n'était pas dans la même perplexité ni dans les mêmes obligations. Sûr que l'homme n'est plus sujet, après la mort, aux vicissitudes du bien et du mal, comme dans cette vie, il n'avait pas à s'inquiéter et à s'embarrasser des défaillances des bienheureux, qui avaient paru si malsonnantes dans Origène; et, sans crainte de scandaliser les fidèles, il put reconnaître que la créature restait toujours créature, qu'il y avait entre elle et Dieu un intervalle infini, que cette distance, sans être jamais comblée, pouvait s'atténuer par des approximations infinies et que l'état des esprits créés n'était pas le repos, mais le progrès sans limites dans le bien : conclusion rigoureuse de l'origénisme, qui lui paraissait satisfaire, tout ensemble, les exigences de la foi et celles de la raison.

Mais ces espérances infinies, cette confiance absolue dans la bonté de Dieu et dans la perfection bienheureuse qu'il destine à ses créatures, non qu'il leur doive rien, mais parce qu'il se doit à lui-même de rendre son œuvre parfaite, comme il est parfait; cette foi profonde dans les promesses et dans le sacrifice du Christ, venu pour sauver le monde, ainsi que dans l'universelle action vivifiante du Saint-Esprit : tout cet ensemble d'aspirations et de vues sereines sur la fin future ne laissait que peu de place aux discussions sur les appelés, sur les élus, sur la prédestination, sur toutes ces questions troublantes qui allaient bientôt agiter l'Occident. A quoi bon disputer sur les appelés et

sur les élus? Le genre humain tout entier ou plutôt toutes les natures raisonnables sont élues comme elles sont appelées. S'il y a une différence, c'est que les unes obéissent un peu plus tôt, les autres un peu plus tard, à l'action victorieuse de l'Esprit-Saint, qui les amènera toutes au Fils, afin de les remettre pures et déifiées au Père universel[1]. La prédestination ne peut pas avoir un autre sens : il n'y a point de créatures de Dieu vouées éternellement au mal, tandis que d'autres seraient arbitrairement destinées au bien. Le mal, qui n'est qu'un non-être, n'a pas en soi de raison de subsister. N'existant pas en dehors de la volonté, lorsque, par l'effet de la grâce ou par l'action du Saint-Esprit, toute volonté sera en Dieu, c'est une nécessité que le mal s'évanouisse, puisqu'il n'aura plus de place où résider[2]. Aussi la question de la grâce est-elle extrêmement simple dans Grégoire de Nysse et dans Grégoire de Nazianze, comme dans Basile le Grand. Le Saint-Esprit opère tout bien en nous, il commence, il affermit, il achève le perfectionnement de notre volonté, qui concourt avec lui et qui reste libre. Ces Pères ne veulent pas en savoir davantage. Le mot de χάρις revient presque aussi souvent dans leurs écrits que le mot de *gratia* dans ceux de saint Augustin. Mais ils ne s'enfoncent jamais dans de subtiles questions sur la grâce. Ils ne se font pas davantage un monstre du péché originel. Quoiqu'ils répètent les idées qui avaient cours de leur temps sur la perfection primitive de l'homme, ils ne sont pas plus éloignés que Clément de supposer la faute d'Adam comme une conséquence à peu près nécessaire de la nature humaine, où viennent s'unir la raison et les sens, le spirituel et le charnel, le parfait et l'imparfait. Cela du moins est sensible dans Grégoire de Nysse. Je ne dirai pas, comme Ritter, que « ses vues sur ce point semblent se rattacher à certaines doctrines, savoir que le péché a servi d'une certaine ma-

(1) *De anima et resurrectione*, p. 244.

(2) Ἐπειδὴ γὰρ ἔξω προαιρέσεως ἡ κακία εἶναι φύσιν οὐκ ἔχει, ὅταν πᾶσα προαίρεσις ἐν Θεῷ γένηται, εἰς παντελῆ ἀφανισμὸν ἡ κακία μεταχωρήσει τῷ μηδὲν αὐτῆς ὑπολειφθῆναι δοχεῖον. (*De an. et res.*, p. 227.)

nière à la vie des hommes, attendu que le genre humain serait resté limité au premier couple, si la crainte de la mort ne l'avait poussé à se perpétuer[1]. » Car cette opinion, Grégoire la cite, sans la prendre à son propre compte. Mais, en général, la passion lui semble un des éléments essentiels de l'âme humaine, et l'irraisonnable fut créé, selon lui, dans le monde pour que l'homme y participât. Lorsqu'on rapproche ces propositions et d'autres semblables des principes qu'il emprunte aux naturalistes sur les différentes espèces d'âmes ou de vies; lorsqu'on le voit insister si longuement sur la comparaison de la croissance physique et du développement progressif de la raison, et même sur la corrélation intime de l'un et l'autre développement, on arrive à cette impression générale que l'homme, à ses yeux, comme à ceux de Clément, n'était originairement parfait qu'en puissance; qu'étant à la fois raisonnable et sensible, il devait sentir en lui la lutte de la raison et du principe passionné, et qu'il était inévitable que le péché fît son entrée dans le monde : c'était une conséquence naturelle de la nature mixte de l'homme. La transmission du péché s'expliquait, pour lui, de la même façon : la nature mixte du premier homme se transmet à ses descendants avec les conséquences qui en résultent, car l'homme fut créé génériquement dans Adam. Ainsi pensèrent tous les Pères de l'Église grecque : aussi ne sont-ils pas scandalisés, effrayés, troublés du péché originel, comme tous les écrivains ecclésiastiques de l'Église romaine le furent depuis saint Augustin.

Cela me paraît si évident que je serais tenté de sauter pardessus Jean Chrysostome et d'arriver tout de suite à la controverse d'Augustin et de Pélage, s'il ne me paraissait utile d'établir, non par des raisonnements, mais par des faits, l'état de la question quelques années avant le pélagianisme. Plus prédicateur que théologien et philosophe, Jean Chrysostome a laissé un précieux

[1] Ὥστε λυσιτελῆσαι τρόπον τινὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπεισελθοῦσαν τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων· ἔμεινε γὰρ ἂν τῇ τῶν πρωτοπλάστων δυάδι τὸ ἀνθρώπινον γένος μὴ τοῦ κατὰ τὸν θανάτου φόβον πρὸς διαδοχὴν τὴν φύσιν ἀνακινήσαντος. (*De an. et res.*, p. 258.)

commentaire sur l'Épître aux Romains; c'est là que je puiserai tous mes renseignements.

Selon lui, comme selon Origène, Dieu a fait la nature de l'homme suffisante pour le choix du bien et la fuite du mal[1]. C'est pour cela que le Grec, sans avoir la loi, pouvait accomplir les œuvres de la loi, ce qui faisait dire à l'Apôtre : « Honneur, gloire et paix à tout homme qui fait le bien, au Juif d'abord, puis au Grec. » Mais de quel Juif, de quel Grec veut-il parler? Évidemment[2] des Juifs et des Grecs nés avant la venue du Christ. A défaut de la loi, les Grecs avaient le raisonnement et la conscience, et cela suffit[3]. Car la nature nous révèle par avance ce que commande la loi, ce que prêche l'Évangile. Par conséquent rien ne manquait au Grec pour être sauvé, s'il accomplissait la loi[4]. Il est vrai que tous, Grecs ou Juifs, péchaient avant l'apparition du Christ. Mais ils ne péchaient pas par nécessité. Lorsque l'Apôtre dit : « Je fais le mal que je ne veux pas », il est évident que, par ces mots « que je ne veux pas », il n'entend pas détruire le libre arbitre ni introduire quelque nécessité qui nous contraigne. Car, si nous péchions non librement, mais par nécessité, les punitions n'auraient plus de raison[5]. Ne dites donc pas : Si tel était l'empire du péché avant la grâce, pourquoi les pécheurs ont-ils été punis? Ils ne recevaient que des commandements qu'il leur était loisible d'observer, même dans la domination du péché, et, s'ils n'ont pas eu la force de vaincre dans ces conditions, ils ne pou-

(1) *Αὐτάρκη τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν ὁ Θεὸς πρὸς τὴν τῆς ἀρετῆς αἵρεσιν καὶ τὴν τῆς κακίας φυγήν.* (Edit. Bened., t. IX, *Orat.* v, p. 468.)

(2) Ce n'est rien moins qu'évident. Mais Origène déjà l'entendait ainsi. (Voir p. 280.)

(3) *Ἀρκεῖ γὰρ ἀντὶ τοῦ νόμου τὸ συνειδὸς καὶ λογισμός.* (v, 468.)

(4) *Τοῦτο τὸ* (*εὐαγγελικὸν*) *κήρυγμα ταῦτα προαναφωνεῖ ἃ προλαβοῦσα ἡ φύσις ἔδειξε.* (v, 468.) — *Οὐδὲν λείπει τῷ Ἕλληνι πρὸς τὸ σωθῆναι, ἐὰν τοῦ νόμου ᾖ ποιητής.* (vi, 472.)

(5) *Δῆλον ὅτι καὶ τὸ πού θέλω εἴρηκεν μὴ τὸ αὐτοεξούσιον ἀναιρῶν οὐδὲ ἀνάγκην τινὰ εἰσάγων βεβιασμένην. Εἰ γὰρ οὐχ ἑκόντες ἀλλ' ἀναγκαζόμενοι ἡμαρτάνομεν, πάλιν τὸ τῶν κολάσεων τῶν ἔμπροσθεν γεγενημένων οὐκ ἂν ἔχοι λόγον.* (xiii, p. 558.)

vaient en accuser que leur faiblesse et leur lâcheté [1]. Mais, si le péché originel ne nous avait pas rendus impuissants pour le bien, quelle révolution avait-il donc produite dans la nature humaine? D'immortel il avait fait l'homme mortel [2]. Or, qu'Adam ayant péché, et par là étant devenu mortel, tous ses descendants le soient devenus comme lui, cela ne paraît à Chrysostome ni étrange, ni contraire à la vraisemblance (*οὐδὲν ἀπεικός*). Mais que, par suite de sa désobéissance, un autre soit devenu pécheur, voilà ce que Chrysostome n'entend pas très bien. Car quelle serait la conséquence de cette supposition? C'est que le pécheur ne serait plus responsable, puisqu'il n'aurait pas péché personnellement [3]. Les suites du péché originel paraissent donc se réduire, pour Chrysostome, à la simple et commune mort. Dans tous les cas, il considère cette conséquence d'un œil parfaitement tranquille, pour ne pas dire davantage: «Si vous me demandez, dit-il à ses auditeurs, pourquoi il en a été ainsi, je vous répondrai que, non seulement cette mort et cette condamnation ne nous ont nui en rien, si nous avons du sens, mais que même nous y avons beaucoup gagné [4], d'abord parce qu'en devenant mortels nous ne péchons pas dans un corps immortel [5], et ensuite parce que nous trouvons là d'innombrables sujets d'exercer notre philosophie. Car la mort, attendue et toujours présente, nous apprend à garder la mesure, à devenir tempérants, à nous maîtriser et à nous abstenir de tout dérèglement [6].

On pourrait croire, d'après de telles prémisses, que les grâces

(1) XIII, 562.

(2) IX, 519.

(3) *Τὸ δὲ ἐκ τῆς παρακοῆς ἐκείνου ἕτερον ἁμαρτωλὸν γενέσθαι, ποίαν ἂν ἀκολουθίαν σχοίη; Εὑρήσεται γὰρ οὕτω μηδὲ δίκην ὀφείλων ὁ τοιοῦτος, εἴ γε μὴ οἴκοθεν γέγονεν ἁμαρτωλός.* (X, 523.)

(4) *Εἰ δ' ὑμῶν τις ζητοίη μαθεῖν, ἐροῦμεν τοῦτο ὅτι οὐ μόνον οὐδὲν παρεβλάβημεν ἀπὸ τοῦ θανάτου τούτου καὶ τῆς καταδίκης, ἐὰν νήφωμεν, ἀλλὰ καὶ ἐκερδάναμεν θνητοὶ γενόμενοι κ.τ.λ.* (X, 523.)

Il veut dire sans doute que, dans ces conditions, le péché est moins grave et moins irréparable.

(5) X, 523.

naturelles dont le Créateur nous avait abondamment pourvus (conscience, raisonnement, liberté, complaisance instinctive pour le bien, aversion du mal, leçons mêmes que nous donne la mort) auraient été plus que suffisantes pour nous soutenir dans la bonne route. Mais, soit paresse d'esprit et inattention, soit mollesse de cœur et crainte de la peine et de la souffrance, soit faiblesse pour le plaisir, l'homme, s'abandonnant à la concupiscence que la mortalité avait rendue encore plus vive, s'égara de plus en plus; la loi que Dieu lui donna ne l'empêcha pas plus que la conscience de s'enfoncer dans le mal, et des grâces d'un ordre nouveau devinrent nécessaires. Certes on ne peut douter que Chrysostome n'admît, comme ses devanciers, les dons intérieurs de l'Esprit-Saint et son action vivifiante et purificatrice à la fois sur la volonté. Cependant, à lire attentivement ses homélies sur l'Épître aux Romains, on serait porté à conclure qu'il réduisait la grâce à ce qu'Origène appelle l'économie divine, je veux dire à l'Incarnation, aux exemples et aux préceptes que Jésus nous a donnés par sa vie, à l'efficacité du sacrifice de la croix et à celle des sacrements. Le Christ est mort pour nous, il nous a réconciliés avec Dieu, il nous a ouvert accès à la vraie foi, il nous a fait mourir au péché et nous a donné une grâce ineffable avec des forces nouvelles par le baptême : voilà ce que je trouve à chaque page dans les homélies de Jean Chrysostome; mais j'y cherche ce qui constitue la grâce intérieure, l'action immédiate et intime de Dieu sur la volonté. Même le don de la prière, par lequel l'Esprit-Saint demande pour nous avec des gémissements inénarrables et nous apprend ce que nous devons demander, s'explique historiquement pour Chrysostome par un des phénomènes merveilleux qu'on rapporte des temps apostoliques[1]. Mais de quelque manière qu'il entende la grâce, qu'elle soit pour lui une grâce générale et toute extérieure, ou qu'il la con-

[1] Il y avait, si je puis le dire, des Priants dans la primitive Église, comme des Voyants dans Israël. Visité par l'Esprit, le Priant révélait aux fidèles ce qu'ils devaient demander à Dieu, comme le Voyant annonçait au peuple d'Israël les commandements de Jéhovah.

çoive comme une grâce intérieure et particulière, il s'agit de savoir quels sont les rapports de la grâce avec la volonté. Est-elle accordée aux mérites ou les prévient-elle? S'accommode-t-elle aux dispositions intérieures des croyants, ou fait-elle ces dispositions? Nous rencontrons ici les mêmes incertitudes dans Chrysostome que dans Origène.

La grâce est certainement prévenante d'une certaine manière, bien que le mot[1] ne soit pas dans Jean Chrysostome. Les apôtres n'avaient rien fait pour mériter l'apostolat. «Ce n'est pas, leur fait dire Chrysostome, pour avoir beaucoup travaillé et beaucoup peiné que nous avons obtenu cette dignité : c'est une grâce que nous avons reçue (*χάριν ἐλάβομεν*), et notre succès vient d'un don d'en haut (*καὶ τῆς ἄνωθεν δωρεᾶς τὸ κατόρθωμα γέγονε*). Et, pour ne pas prendre un cas particulier et extraordinaire, dans la conversion des Gentils, qu'avaient-ils fait pour mériter d'être appelés, d'entendre la parole de Dieu dans ses apôtres, de se voir révéler par l'Évangile la gloire et les bienfaits du Sauveur, et d'obtenir enfin la rémission de leurs erreurs et de leurs fautes passées? Mais déjà paraît l'action de l'homme; il contribue en quelque chose à sa renaissance; sa part (et elle n'est pas petite) est l'acte de foi par lequel il adhère à la vérité et au salut quand ils lui sont montrés[2]. Ceux à qui Dieu s'est révélé et qui l'ont trouvé sans le chercher, dit Chrysostome, sont-ils donc vides de toutes choses (c'est-à-dire vides de tout mérite)? Non; mais ils ont accepté ce qu'ils ont trouvé; ils ont reconnu ce qui s'est offert à eux de soi-même; voilà pour quelle part personnelle ils ont contribué à leur rédemption[3]. L'espérance comme la foi est un

[1] La traduction latine «sed illos gratia præveniens», quoique rendant très exactement le mot grec, peut tromper. Il s'agit là non de la grâce qui prévenait les apôtres, mais de la grâce qui marchait devant leurs pas (*ἡ προοδοποιοῦσα χάρις αὐτοῖς*), comme le prouve la suite des idées : «Leur œuvre à eux était d'aller de côté et d'autre et de prêcher; mais la persuasion était l'œuvre de Dieu, qui agissait en eux.»

[2] *Δείκνυσι* (*ὁ Παῦλος*) *καὶ ἡμᾶς εἰσφέροντας οὐ μικρὸν εἰς τοῦτο* (*τὸ σώζεσθαι*), *τὴν πίστιν λέγω.* (VII, 484.) — *Ἡμεῖς δὲ τὴν πίστιν εἰσηνέγκαμεν μόνον.* (IX, 512.)

[3] *Τοῦτο παρ' ἑαυτῶν εἰσήνεγκαν.* (XVIII, 633.)

mérite : Dieu, dit-il, demande de toi l'espérance, afin que tu aies aussi toi-même quelque chose à contribuer à ton salut[1]. » Et l'on ne peut pas douter que Chrysostome ne considère la foi et l'espérance comme des actes libres et tout personnels. Pourquoi, se fait-il objecter par ses auditeurs, si quelques-uns sont sauvés par la grâce, tous ne le sont-ils pas également? « C'est, leur répond-il, que vous ne le voulez pas. Car, si la grâce sauve ceux qui s'y prêtent volontiers par leurs dispositions, elle ne sauve pas ceux qui résistent et qui la repoussent[2]. » Et ailleurs, plus nettement encore : « Si la vocation suffit, pourquoi tous les hommes ne sont-ils pas sauvés? C'est que Dieu ne veut pas tout donner à la vocation, il veut que la volonté de ceux qui sont appelés concoure à leur salut. Car la vocation n'est pas une contrainte; tous sont appelés, mais tous ne répondent pas à l'appel. »

Il y a même tel texte où la grâce semble dépendre de notre volonté. Chrysostome vient de citer les merveilles de Daniel dans la fosse aux lions. Mais, lui disent ses auditeurs, toutes les forces de la grâce combattaient pour lui. — « Très bien, répond-il, c'est que les mérites de la bonne volonté l'avaient précédée. Rendez-vous tels que Daniel, et aussitôt la grâce vous assistera[3]. » Nous pouvons donc devenir charnels ou spirituels à notre choix, selon que nous cédons à la négligence ou que nous donnons notre âme au Saint-Esprit. « Car ce n'est pas la nécessité de la nature qui a mis en nous ce don (de l'Esprit), mais la liberté de notre choix qui l'a placé sous notre main. De toi donc dépend de devenir spirituel ou charnel[4]. »

(1) *... ἵνα ἔχῃς τι καὶ αὐτὸς συνεισενεγκεῖν εἰς τὴν σου σωτηρίαν.* (XIV, 585.) Et une page plus haut : *τοῦτο γὰρ μόνον εἰσηνέγκαμεν τῷ Θεῷ τὸ δῶρον, τὸ πιστεῦσαι αὐτῷ τὰ μέλλοντα ἐπαγγελλομένῳ, καὶ διὰ ταύτης μόνον ἐσώθημεν τῆς ὁδοῦ.* (XIV, 584.)

(2) XVIII, 657.

(3) *Καλῶς, ἐπειδὴ ταύτης (τῆς χάριτος) τὰ τῆς προαιρέσεως προηγήσατο, ὥστε εἰ θέλωμεν καὶ ἡμεῖς τοιούτους ἑαυτοὺς κατασκευάσαι, πάρεστι καὶ ἡ χάρις.* (XI, 530.)

(4) *Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἀνάγκη φύσεως τὸ δῶρον ἐνέθηκεν, ἀλλ' ἐλευθερία προαιρέσεως ἐνεχείρισεν, ἐν σοι λοιπὸν ἐστι καὶ τοῦτο γενέσθαι κἀκεῖνο.* (XIII, 567.)

Tantôt Chrysostome attribue à la grâce la persévérance dans le bien, tantôt il en fait un mérite de la volonté : « C'est la grâce, dit-il, qui nous a remis nos premiers péchés (ceux d'avant le baptême) : c'est la grâce qui nous met en garde et nous assure contre ceux qui pourraient suivre[1]. » Si, lorsque nous étions loin de la foi, le Christ nous y a donné accès, à plus forte raison nous y affermira-t-il maintenant que nous en sommes près[2]. Car on doit à la grâce de n'être plus chancelant, mais d'être solidement affermi dans le bien[3]. D'un autre côté, si nos péchés ont été ensevelis dans le baptême par la grâce de Dieu, c'est à nous, après le baptême, de rester morts au péché par notre propre zèle[4]. Mais la plupart du temps Chrysostome admet, comme Origène, que, même dans les cas où c'est à nous d'agir pour conserver les dons divins, nous voyons que c'est encore le secours de Dieu qui fait le plus pour soutenir notre action : car toujours la grâce nous assiste et combat avec nous[5].

Ce qui rapproche le plus les homélies de Chrysostome sur l'*Épître aux Romains* du commentaire d'Origène sur le même sujet, c'est le caractère humain et libéral qui partout y perce. Les textes de saint Paul qui choquent le plus le sens y sont ramenés à de tels termes, qu'ils n'ont plus rien de dur et qui ne puisse facilement s'accepter. Dieu ne livre pas les pécheurs au sens réprouvé, il les laisse à eux-mêmes après de longs mépris de sa miséricorde, afin que, faisant l'épreuve des mauvaises passions, ils en ressentent enfin de la honte. Non, il n'endurcit pas Pharaon[6] ; mais il fait des uns des vases de gloire, des

(1) Χάρις ἡ τὰ πρότερα ἀφεῖσα καὶ πρὸς τὰ μέλλοντα ἀσφαλιζομένη. (XI, 530.)

(2) Εἰ τοίνυν μακρὰν ὄντας προσήγαγε, πολλοῦ μᾶλλον ἐγγὺς γενομένους καθέξει. (IX, 512.)

(3) Καὶ τοῦτο χάριτος τὸ μὴ σείεσθαι, ἀλλ' ἱσταναι βεβαίως. (II, 440.)

(4) Τὸ μὲν γὰρ ταφῆναι τὰ πρότερα ἁμαρτήματα τῆς αὐτοῦ (Χριστοῦ) γέγονε δωρεᾶς· τὸ δὲ μετὰ τὸ βάπτισμα μεῖναι νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ τῆς ἡμετέρας δεῖ γενέσθαι ἔργον σπουδῆς. (XI, 530.)

(5) Καὶ τὰ μάλιστα πολλὰ καὶ ἐνταῦθα τὸν Θεὸν ὁρῶμεν βοηθοῦντα. (XI, 530.) — Συμπράττει (ἡ χάρις) καὶ πανταχοῦ τὴν παρ' ἑαυτῆς εἰσφέρει συμμαχίαν. (XIV, 585.)

(6) Πόθεν οὖν οἱ μὲν σκεύη ὀργῆς, οἱ δὲ ἐλέους; Ἀπὸ προαιρέσεως οἰκείας. Ὁ δὲ

autres, des vases d'infamie. Pourquoi donc ceux-là sont-ils des vases de miséricorde, et ceux-ci des vases de colère? Par leur propre volonté. Car Dieu, qui est bon, montre aux uns et aux autres la même bonté. Il n'a pas eu miséricorde seulement de ceux qu'il a sauvés, mais même de Pharaon, autant que cela a dépendu de lui. Car, comme les autres, Pharaon a joui de la même longanimité de la part de Dieu. S'il n'a pas été sauvé, il doit s'en prendre avant tout à sa volonté. Pour ce qui regarde Dieu, Pharaon n'a pas moins obtenu que ceux qui ont été sauvés. Si Paul a l'air parfois de tout retirer à l'homme, pour tout donner à Dieu, ce n'est pas pour anéantir et nier la liberté de l'homme, mais pour lui montrer que tout ne dépend pas de celui qui veut et qui court, et qu'il a besoin de la grâce d'en haut. Car il faut non seulement et vouloir et courir, mais mettre sa confiance non dans ses propres travaux, mais dans la bonté de Dieu pour l'homme [1]. D'ailleurs Chrysostome pense, avec Origène, que les promesses de Dieu sont infiniment au-dessus de nos mérites, comme des mérites de toute créature; et il emprunte cette remarque à son illustre devancier : « Après avoir dit *le salaire* du péché [2], l'Apôtre n'a pas suivi le même ordre au sujet des bonnes actions. Car il ne dit pas que la récompense de nos bonnes actions, mais que le don gratuit de Dieu est la vie éternelle, montrant que ce n'est pas par nous-mêmes que nous avons été délivrés, et que nous ne recevons pas une dette, une compensa-

Θεὸς ἀγαθὸς ὢν ἐπ' ἀμφοτέρων τὴν αὐτὴν ἐπιδείκνυται χρηστότητα. Καὶ γὰρ οὐχὶ τοὺς σωζομένους ἐλέησε μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν Φαραώ, τό γε αὐτοῦ μέρος. Τῆς γὰρ αὐτῆς μακροθυμίας κἀκεῖνοι καὶ οὗτος ἀπήλαυσαν. Εἰ δὲ μὴ ἐσώθη, παρὰ τὴν αὐτοῦ γνώμην τὸ πολύ. Ὡς τό γε εἰς τὸν Θεὸν ἥκον, οὐδὲν ἔλαττον τῶν διασωθέντων ἔσχεν. (XVI, 617-618.)

(1) *Ὅταν γὰρ εἰπῇ « οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τρέχοντος », οὐ τὴν ἐξουσίαν ἀναιρεῖ, ἀλλὰ δείκνυσιν ὅτι οὐ τὸ πᾶν αὐτοῦ ἐστιν, ἀλλὰ δεῖται τῆς ἄνωθεν χάριτος. Δεῖ μὲν γὰρ καὶ θέλειν καὶ τρέχειν, θαρρεῖν δὲ μὴ τοῖς οἰκείοις πόνοις, ἀλλὰ τῇ τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίᾳ.* (XVI, 719.)

(2) *Εἰπὼν « ὀψώνια ἁμαρτίας », ἐπὶ τῶν χρηστῶν οὐ τὴν αὐτὴν ἐτήρησε τάξιν. Οὐ γὰρ εἶπεν · Ὁ μισθὸς τῶν κατορθωμάτων ὑμῶν, ἀλλὰ τόδε χάρισμα τοῦ Θεοῦ, δεικνὺς ὅτι οὐκ οἴκοθεν ἀπηλλάγησαν, οὐδὲ ὀφειλὴν ὑπέλαβον, οὐδὲ ἀμοιβὴν καὶ ἀντίδοσιν πόνων, ἀλλὰ χάριτι ταῦτα πάντα ἐγένετο.* (XII, 543-544.)

tion, un prix équivalent de nos travaux, mais que tout se fait uniquement par grâce. » Si Chrysostome avait admis avec Origène, suivi en cela par Grégoire de Nysse et par Grégoire de Nazianze, que tous les êtres raisonnables finiront par être sauvés, il aurait eu exactement le même fond d'idées que ces Pères sur la grâce. Mais il pose le principe, sans en tirer jamais la conséquence, que je sache : « Si la punition, dit-il, était un mal pour les pécheurs, Dieu n'aurait pas ajouté des maux à d'autres maux, ni voulu rendre les pécheurs pires encore. Car celui qui fait tout pour éteindre le mal ne voudrait pas l'augmenter. La punition n'est donc pas un mal pour le prévaricateur; mais ce qui est un mal pour celui qui est dans cet état, c'est de n'être pas puni, comme, pour le malade, de n'être pas soumis à la cure qui doit le guérir[1]. »

Chrysostome représente très exactement où en était dans l'Église grecque, au commencement du ve siècle, la plus grave question de la morale chrétienne. Soulevée une première fois d'une manière sérieuse par Origène, elle était restée dans l'incertitude et les contradictions où il l'avait laissée, et je ne crois pas qu'elle ait jamais fait de grands progrès dans l'Église gréco-orientale, où la tradition du péché originel, reçue d'ailleurs sans contestation, ne paraît pas avoir porté ses amers fruits dogmatiques. Le genre humain perdu dans Adam, et cependant toujours capable de choisir la vertu et de fuir le mal, comme si la première faute n'avait en rien altéré ni affaibli la nature; la nécessité de la rédemption, et pourtant les actes les meilleurs pratiqués par les seules forces de la raison; la grâce opérant en nous tout le bien qui s'y fait, et la pleine intégrité du libre arbitre; la prédestination, et l'homme maître de sa destinée, qu'il fait lui-même : toutes ces idées vivaient paisiblement l'une à côté de l'autre

[1] *Εἰ γὰρ κακὸν ἦν τοῖς ἁμαρτάνουσιν (τὸ κολάζεσθαι), οὐκ ἂν προσέθηκε κακοῖς κακὰ ὁ Θεὸς, οὐδὲ χείρους ἂν αὐτοὺς ποιῆσαι ἐθέλησεν. Ὁ γὰρ πάντα ποιῶν ὥστε σεβεσθῆναι τὴν κακίαν οὐκ ἂν αὐτὴν ηὔξησεν. Οὐκ ἄρα τὸ κολάζεσθαι κακὸν τῷ πλημμελοῦντι, ἀλλὰ οὕτως ἔχοντα μὴ κολάζεσθαι, ὥσπερ οὖν τι τὸν ἀρρωστοῦντα μὴ θεραπεύεσθαι.* (IX, 517.) — C'est de l'Origène et du Platon (*Gorgias*).

dans les esprits, sans qu'on s'évertuât à les concilier et qu'on parût en sentir les antinomies violentes et les inextricables difficultés. La question, il faut le dire, n'était pas beaucoup plus avancée dans l'Église romaine [1]. Un commentaire sur les Épîtres de saint Paul, qu'Augustin lisait parmi les œuvres de saint Hilaire, et qui ensuite fut mis sous l'autorité de saint Ambroise, mais qui constamment n'est pas plus de l'évêque de Milan que de l'évêque de Poitiers, parut presque en même temps que celui de Chrysostome sur l'Épître aux Romains, sans soulever les moindres orages: il était plein cependant des propositions qui allaient faire tant de bruit sous le nom de Pélage. Et peut-être la question eût sommeillé longtemps encore, si ce moine ou ses disciples n'avaient choqué un usage établi au moins dès la seconde moitié du IIe siècle, le baptême des enfants, qu'ils jugeaient inutile ou dont leurs explications minaient l'indispensable efficacité.

Pélage, ni ses disciples les plus fameux, Julianus et Cœlestius, ne se prévalent jamais de l'autorité d'Origène pour appuyer leurs sentiments. Familiers avec la littérature ecclésiastique des Grecs, ils ont dû pourtant le connaître, et les débris de leurs écrits laissent apercevoir des preuves irrécusables de son influence, directe ou indirecte. Peut-être tenaient-ils à ne pas avouer les affinités de leur doctrine avec la sienne, quoiqu'ils en appelassent sans cesse aux anciens et aux Grecs, non seulement parce que son nom, toujours discuté en Orient, commençait à devenir suspect en Occident, mais encore et surtout parce qu'ils se séparaient profondément des théories cosmologiques du docteur alexandrin. Saint Augustin, de son côté, soit déférence pour une grande renommée, soit habileté de tactique, pour ne pas affaiblir l'accusation de nouveauté qu'il intentait à ses adversaires, ne nomme jamais Origène dans ce débat. Son attention

[1] Je le dis malgré certains mots de saint Ambroise, qu'Augustin a relevés pour s'en prévaloir, et qui supposent, en effet, qu'il entendait le péché originel et ses suites à peu près comme on l'a fait depuis. Mais ce sont des mots jetés en passant et qui ne forment pas un corps de doctrine.

pourtant avait dû être éveillée à ce sujet par les dialogues de saint Jérôme contre les pélagiens. L'hostilité passionnée de ce Père contre l'ancien objet de ses admirations ne le trompait pas, lorsqu'il accusait Pélage d'avoir recueilli le venin d'Origène. C'était, en effet, une partie de l'origénisme qui était en cause dans la controverse nouvelle.

Origène, dans son commentaire sur l'Épître aux Romains, comme d'ailleurs dans tous ses écrits, s'était appliqué avec un soin jaloux à sauver la liberté de l'homme. Or c'est l'idée de la liberté qui, travaillant sourdement l'esprit de Pélage, lui arracha une série de propositions singulièrement compromettantes pour le dogme traditionnel de la chute et pour la nécessité providentielle du christianisme. Dans le seul ouvrage qui nous reste de lui [1], Pélage ne s'éloigne pas sensiblement des interprétations adoucies qu'Origène et Chrysostome avaient données des passages les plus expressifs et les plus troublants de saint Paul, ni de leurs opinions assez flottantes sur les rapports du libre arbitre et de la grâce. Quant aux objections qu'on lit dans ce commentaire contre le péché originel, saint Augustin avoue lui-même que Pélage ne les prend pas à son compte et qu'il les donne sous le couvert d'autrui [2]. Il ajoute que peut-être Pélage n'embrasse pas le sentiment que l'homme naît sans péché. Mais si l'on ne peut pas dire que le moine breton était déjà dans ce sentiment, il devait peu à peu y venir, à mesure que l'idée du libre arbitre et ses conséquences se précisèrent davantage dans son esprit.

Il faut le dire avec Richard Simon, en dépit des protestations indignées de Bossuet, toute cette doctrine de la liberté était empruntée à Origène, à Chrysostome, et généralement aux Grecs. Nous avons vu comment Origène interprétait ces mots

[1] *Commentaire sur saint Paul.*

[2] Augustin ne nomme personne, et probablement Pélage ne nommait pas davantage ses auteurs. Mais, dans son interrogatoire devant l'évêque Aurèle, Cœlestius mentionne Rufin parmi les prêtres opposés à la transmission du péché originel. Si le prêtre Rufin, comme cela paraît incontestable, est le traducteur des *Principes*, on aurait ainsi la transition entre Origène et les pélagiens.

de l'Apôtre : « Dieu fait en nous le vouloir et le faire; » il expliquait le vouloir par la faculté de vouloir, le faire par la faculté générale d'agir, dons du Créateur, mais choses fort distinctes de la volition et de l'action actuelles, lesquelles dépendent entièrement de l'homme. Jean Chrysostome fait une distinction analogue entre la *βούλησις* ou la faculté générale de vouloir, et telle ou telle volonté ou la volonté actuelle. Ayant sans doute en vue les erreurs du manichéisme : « Le mal est tout entier dans le mauvais choix, écrit-il[1]. Et il ne faut pas le confondre avec l'essence du corps, de l'âme et de la volonté, qui est l'œuvre de Dieu; ce qui est à nous et de nous, c'est le mouvement vers un but déterminé et voulu. La faculté de vouloir est mise en nous par la nature et vient de Dieu; mais telle ou telle volonté est de nous et part de notre décision. » Voilà le principe même des doctrines pélagiennes, et le chef de la secte ne fait que le traduire péniblement dans ce passage de son *De arbitrio :* « Nous distinguons trois choses, la possibilité (d'être bon), la volonté, la réalité[2]. Nous plaçons la possibilité dans la nature, le vouloir dans le libre arbitre, la réalité (ou l'action) dans la disposition ou l'affection[3]. La possibilité (ou faculté) à proprement parler vient de Dieu, qui a conféré ce don à sa créature : les deux autres choses, je veux dire le vouloir et l'être, doivent être rapportées à l'homme, parce qu'elles descendent de la source du libre arbitre. Donc c'est dans la volonté et l'action bonne qu'est le mérite de l'homme, ou plutôt la gloire de l'homme et en même temps de Dieu, qui a donné à l'homme la faculté du vouloir lui-même et de l'action, et qui aide toujours cette faculté du secours

[1] Je donne le passage en entier, parce que la traduction latine introduit dans la dernière phrase une négation qui n'est point dans le texte original et qui fait de tout le passage un non-sens : *Μόνης τῆς πονηρᾶς προαιρέσεως ἡ κακία. Οὐ τοίνυν ταὐτὸν ψυχῆς οὐσία καὶ σώματος καὶ προαιρέσεως. Ἀλλὰ τὰ μὲν ἐστὶν ἔργα Θεοῦ, το δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν γινομένη κίνησις πρὸς ὅπερ ἂν αὐτὴν βουληθῶμεν ἀγαγεῖν. Ἡ μὲν γὰρ βούλησις ἔμφυτον καὶ παρὰ Θεοῦ. Ἡ δὲ τοιάδε βούλησις ἡμέτερον καὶ τῆς γνώμης ἡμῶν.* (*Hom. in Epist. ad Rom.*, XIII, 560.)

[2] « Primo loco *posse* statuimus, secundo *velle*, tertio *esse*. »

[3] « Esse in *affectu* locamus. » Par le mot *affectus*, Pélage traduit probablement un mot grec dont il n'y a pas de correspondant exact en latin, *ἕξις* ou *διάθεσις*.

de sa grâce. Si donc l'homme peut vouloir et faire le bien, il le doit à Dieu seul; et cette faculté peut subsister en elle-même, alors que les deux autres choses ne seraient pas, tandis que celles-ci ne peuvent être sans elle. Ainsi il m'est libre de n'avoir point de volonté bonne, ni d'action bonne; mais je ne puis pas ne pas avoir la faculté du bien; elle est en moi lors même que je ne le voudrais pas, et la nature n'admet pas d'intermittences dans cette faculté. Expliquons-nous par quelques exemples. Si je puis voir à l'aide de mes yeux, cela n'est pas de moi; si je vois bien ou mal, cela est de moi. Et, pour parler en général, si je puis dire, penser, faire le bien, je le dois à Celui qui m'a donné cette faculté. Mais nos bonnes actions, nos bonnes paroles, nos bonnes pensées, nous appartiennent, parce que nous pourrions tout le contraire[1]. » Cette faculté que Dieu a mise en nous est donc « comme une racine féconde qui, selon le gré de l'homme, produit et porte des fruits contraires, et peut, au choix de celui qui la cultive, ou briller de la fleur des vertus ou se couvrir de l'épine des vices[2]. »

Mais que voulait prouver Pélage par tout cet appareil de pénibles distinctions? C'est que, la faculté du bien étant et demeurant entière en nous, il n'était pas impossible à l'homme d'être sans péché, d'être parfait. En théorie absolue, il avait raison, et certainement Origène aurait admis que, la perfection étant la fin définitive de l'homme, l'homme devait pouvoir y parvenir. Mais, que Pélage le voulût ou non, sa thèse allait beaucoup plus loin. Il avait beau crier qu'il ne cherchait pas si, en fait, il y a des hommes sans péché, mais simplement s'il peut y en avoir. Il est certain qu'il était amené à dire qu'il y en avait eu, qu'il y en a, qu'il y en aura sur cette terre : ce qu'Origène n'aurait jamais accepté, lui pour qui les personnages les plus saints du christia-

(1) « Quod bene aut male videmus, nostrum est. » Idée peu nette. Fait-il allusion à l'attention qui rend la vue plus distincte, au défaut d'attention qui la rend plus confuse? Ou bien donne-t-il un sens moral à *bene* et à *male*, par exemple, comme lorsqu'on regarde avec continence ou avec concupiscence? (*De arbitrio*, livre III. Cité dans le *De gratia Christi*, livre I, ch. IV.)

(2) *De arbitrio*, livre I. — Aug., *De gratia Christi*, I, VIII.

nisme n'étaient pas sans quelque reste de souillure. Pélage et ses disciples, distinguant trois âges de l'humanité, soutenaient que des hommes justes avaient vécu, d'abord sous la loi de la nature, ensuite sous la loi écrite, enfin sous le règne de la grâce. « Il y a eu, disaient-ils, des justes qui ont vécu d'après la nature dans le long intervalle qui sépare Adam de Moïse. Alors le Créateur était reconnu par les lumières de la raison, et les hommes portaient la loi de la vie gravée dans leurs cœurs, non pas la loi de la lettre, mais celle de la nature. Mais les mœurs s'étant gâtées, lorsque la nature, dont les couleurs en quelque sorte étaient effacées, ne pouvait plus suffire, la loi lui fut ajoutée. Enfin, après que l'habitude du péché eut prévalu et que la loi elle-même fut devenue impuissante à la guérir, le Christ arriva et porta remède à cette maladie désespérée, non plus par ses disciples[1], mais en personne[2]. » Origène et même Chrysostome accordaient aussi qu'il s'était rencontré des gens de bien sous le règne de la nature, comme sous celui de la Loi et sous celui de la Grâce; ils avaient même dit plus franchement que les pélagiens qu'au moins jusqu'à la venue du Christ, ces justes avaient pu se produire même parmi les Gentils : car leur cœur enseignait à ces hommes des préceptes identiques à ceux de la Loi et de l'Évangile. Mais Origène et Chrysostome se gardaient bien de les mettre à peu près sur la même ligne que les Juifs et les chrétiens: et pour les Juifs, s'ils admettaient que plusieurs parmi eux avaient été justifiés et avaient mérité le royaume des cieux, c'était en supposant qu'ils avaient vécu dans l'attente du Sauveur. Ces distinctions, que les Pères grecs, depuis Clément et surtout depuis Origène, maintenaient soigneusement, même dans leurs spéculations les plus libérales, Pélage les effaçait ou peu s'en faut : à peine reconnaissait-il une différence de degré entre les justes du christianisme et les justes d'avant le christianisme, entre ceux du peuple élu et ceux des nations. « Que si les hommes, disait-il dans une lettre adressée à la vierge Démé-

(1) Ses *envoyés*, qui répétaient ses leçons.

(2) Augustin, *De lib. arb.*, I, ch. XXVI.

trias[1], montrèrent, sans le secours de Dieu, qu'ils avaient été faits par Dieu, vois ce que peuvent faire des chrétiens, dont la nature a été restaurée et améliorée par le Christ, et qui sont de plus aidés du secours divin de la grâce. » Et cette légère différence disparaît entièrement dans les fragments de Julianus et de Cœlestius, qui me paraissent parler plus en rationalistes qu'en chrétiens[2].

Mais si la liberté subsiste entière dans les descendants d'Adam, si par ses seules forces et sans révélation, sous l'unique conduite de la raison et de la nature, elle peut, comme dans le premier homme, aller au bien ou au mal, au salut ou à la perte, que devient le péché originel? « Le bien et le mal par quoi nous sommes dignes d'éloge ou de blâme, écrivait Pélage, ne naissent pas avec nous, mais sont faits par nous : nous naissons capables et non pleins de l'un ou de l'autre, et nous sommes procréés sans vice comme sans vertu ; avant l'action de la propre volonté, il n'y a dans l'homme que ce que le Créateur y a mis[3]. » Pélage ne niait pas la désobéissance d'Adam, mais il en niait ou plutôt il en expliquait à sa manière les conséquences pour ses descendants. Aux yeux des orthodoxes, ces conséquences sont le péché

[1] « Quod si etiam *sine Deo* homines ostenderunt quales a Deo facti sunt, vide quid Christiani facere possunt, quorum in melius instaurata natura est, et qui divinæ quoque gratiæ juvantur auxilio. » (Cité par saint Augustin, *De gratia Christi*, I, ch. XXXVII.)

[2] Dans les quinze ou seize thèses qui couraient sous le nom de *Cœlestius*, mais dont saint Augustin, tout en reconnaissant sa manière, n'ose pas affirmer qu'elles soient de lui, il n'y a pas un mot qui rappelle le chrétien. Il suffit d'en citer une pour donner une idée de toutes les autres; elles disent toutes d'ailleurs à peu près la même chose. Voici la première : « Il faudra demander à ceux qui disent que l'homme ne peut pas être sans péché, ce que c'est que le péché, s'il est quelque chose qui puisse être évité ou qui ne le puisse pas. S'il ne peut être évité, il n'est plus péché. S'il peut être évité, l'homme peut donc être sans péché. La raison ni la justice ne souffrent en aucune manière d'appeler péché ce qui ne peut pas absolument être évité. » (Aug., *Contra Cœl.*)

[3] « Omne bonum ac malum, quo laudabiles aut vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis; capaces enim utriusque, non pleni nascimur; et ut sine virtute, sic et sine vitio procreamur, atque ante actionem propriæ voluntatis, id solum in homine est, quod Deus condidit. » (*De lib. arb.*, I. — Aug., *De peccato originali*, II, XIII.)

et la mort, qui ont passé d'Adam à sa postérité. Pélage ou des hommes que l'on considère comme ses partisans soutenaient qu'Adam avait été créé dans de telles conditions, qu'il serait mort, même sans le démérite du péché, par nécessité naturelle et non pas par punition de sa faute. La mort dont parle le texte de la *Genèse* est donc la mort de l'âme, qui est toute dans le péché [1]. Or le péché étant un acte purement personnel, qui ne naît pas avec nous, mais est fait par nous, est par conséquent intransmissible en lui-même. Si donc il a passé d'Adam à ses descendants, ce n'est point par propagation, mais par imitation [2]. Pélage emprunte directement ou indirectement cette opinion à Origène. Mais, tandis que celui-ci dit que les hommes portent en eux-mêmes la ressemblance de la prévarication d'Adam, non seulement par naissance, mais encore par éducation [3], Pélage rejette l'hérédité naturelle, pour ne conserver que l'influence de l'exemple. S'il en est ainsi, le baptême des petits enfants peut sembler inutile, puisqu'il n'efface aucune souillure, les enfants n'étant pas pécheurs en naissant. Toutefois, bien qu'il ne pût être alors administré pour la rémission des péchés, Pélage était loin de le repousser; il y reconnaissait un sacrement par lequel, « n'ayant pas la naissance spirituelle, les enfants sont en quelque sorte créés dans le Christ, deviennent participants du royaume des cieux, fils et héritiers de Dieu, cohéritiers de son fils [4]. » Car ces hommes, même les plus hardis, comme Julianus et Cœlestius, qui paraissent le plus souvent penser et parler en purs rationalistes, admettaient que l'acquisition du royaume des cieux « est au-dessus des forces de la nature [5] ». Mais ce

[1] Saint Augustin, *De peccatorum meritis*, I, IX. Cette opinion est donnée comme anonyme par saint Augustin (*dicunt...*) et non comme tirée des écrits de Pélage.

[2] « Sentiunt et ipsum peccatum non propagatione in alios homines ex primo homine, sed imitatione transisse. » (*Id. ibid.*)

[3] « Et habemus in nobismetipsis similitudinem prævaricationis ejus non solum ex semine, sed et ex institutione susceptam. » (Origène, *In Ep. ad Rom.*, V, ch. I, f. 550 B.)

[4] *De peccat. merit.*, I, XVIII.

[5] « (Baptizandi parvuli) quia Dominus statuit regnum cœlorum nonnisi baptizatis posse conferri; quod, *quia vires naturæ non habent*, conferri necesse est per gratiæ libertatem. » Opinion de Cœlestius. (*De peccato originali; Adversus Pel. et*

qui les perdit, même aux yeux des Grecs, dont ils ne faisaient guère que répéter les opinions, c'est que, ne voulant pas damner des innocents, ils réservaient hors du royaume des cieux une place pour les enfants morts sans baptême, qui y jouissaient de la vie éternelle [1]. Or, comme la vie éternelle et le royaume des cieux étaient une seule et même chose dans le langage ecclésiastique, les pélagiens semblaient dire qu'on pouvait, sans le baptême ou sans la médiation du Christ, entrer dans le royaume des cieux : ce qui n'était pas plus tolérable pour les Orientaux que pour les Occidentaux.

Les évêques grecs de Diospolis auraient pu cependant reconnaître dans Pélage un écho affaibli de leurs docteurs. Évidemment Origène, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze, en répétant que nul ne sera sauvé s'il ne renaît de l'eau et de l'esprit, prenaient ces paroles dans un sens très large, puisqu'ils concluaient à la disparition absolue du mal et, par conséquent, à la perfection finale et à la vie bienheureuse de tous les êtres spirituels. Ils n'étaient pas plus embarrassés des âmes des non-baptisés, après la venue du Christ, que de celles des fidèles, avant son incarnation. *Mansiones multæ sunt in domo Patris :* il y avait bien des étapes dans le royaume des cieux. Mais avec leur étroite doctrine du ciel et de l'enfer, les Latins qui conservaient encore quelque sentiment de justice et d'humanité, ne sachant que faire des âmes des enfants morts sans baptême, non plus que de celles des non-croyants, les envoyaient on ne sait où, hors du royaume céleste, jouir d'une vie éternelle : opinion nouvelle dans la forme, mais dont le fond était beaucoup plus ancien que Pélage et que son devancier immédiat le diacre Hilaire [2]. Car, après tout, c'est Clément supposant une éducation d'outre-tombe

Cœles., II, v.) *Vires* est le sujet de *habent*, qui équivaut à *possunt*, comme ἔχειν équivaut souvent à δύνασθαι.

[1] «Datis enim eis (parvulis) extra regnum Dei locum salutis et vitæ æternæ, etiamsi non fuerunt baptizati.» (*Ad Bonif. adv. duas Pelagianorum epist.*, I, 22.)

[2] On suppose généralement que le *Commentaire sur saint Paul* faussement attribué autrefois à saint Ambroise est du diacre Hilaire, qui fit un moment partie du schisme des luciférien s.

pour ceux qui n'étaient point parvenus à la gnose, c'est-à-dire à peu près pour tous les hommes; c'est Origène avec ses mille stations des âmes dans leur chemin vers le ciel; ce sont les deux Grégoire et les fidèles partageant leurs idées sur la fin dernière de l'humanité, qui sont les premiers auteurs de cette opinion et que l'assemblée de Diospolis censurait dans la personne de Pélage. Si Pélage ne disait pas tout ce qu'ils avaient dit, il ne disait rien qu'ils n'eussent dit. De là son étonnement, très sincère, je crois, de se voir jeter au rang des hérétiques, et ses appels réitérés d'une juridiction à une autre, de Carthage à Rome, et de l'Occident à l'Orient.

Il ne pouvait comprendre surtout qu'on l'accusât de méconnaître la grâce. Il répétait sous toutes les formes : « Nous confessons, il est vrai, le libre arbitre, mais en y ajoutant qu'il y a toujours besoin du secours de Dieu[1]. » Seulement, quel est ce secours? Pélage confesse qu'il est indispensable que l'homme soit délivré de la funeste habitude de pécher, que la Loi n'a pu l'empêcher de contracter, par le Christ, « lequel remet leurs péchés à ceux qui croient en lui, les excite à la vertu parfaite par l'imitation de sa vie et surmonte en eux l'habitude du vice par l'exemple de ses vertus[2]. » Mais il ne s'agit là que de grâces extérieures, les sacrements et l'enseignement ou la doctrine; et Pélage ne dit pas davantage lorsque, comparant la vie du chrétien à celle de l'homme né avant la venue du Christ, il écrit : « Si, avant la loi du bien, avant l'arrivée de notre Seigneur et Sauveur, des hommes, au rapport de la tradition, ont pu vivre justement et saintement, combien ne devons-nous pas croire, à plus forte raison, que nous pouvons le faire, renouvelés que nous sommes par la lumière de sa venue, nous qui, par la grâce du Christ, avons reçu une seconde naissance et avons été en quelque sorte refaits en un homme meilleur[3], nous qui, réparés et purifiés

(1) Aug., *Adv. Pel. et Cœlest.*, I, XXXIII. Tiré du *Libellus fidei suæ*, adressé au pape Innocent.

(2) Lib. III *De lib. arb.*, cité par Augustin, *Adv. Pel. et Cœl.*, I, XXXIX.

(3) *In meliorem hominem relati.*

par son sang, excités par son exemple à la perfection de la justice, devons nous montrer meilleurs que ceux qui ont vécu avant la Loi[1] ! » Cependant saint Augustin avoue que la lettre de Pélage à la vierge Démétrias l'avait presque persuadé qu'il professait la grâce au sens orthodoxe. Et, d'un autre côté, Pélage proteste qu'il place la grâce non seulement dans la Loi ou les préceptes, mais encore dans l'aide journalière de Dieu. Mais saint Augustin ne cite aucun des passages qui l'avaient presque persuadé de l'orthodoxie de son adversaire. Car « le passage mémorable où Pélage reconnaît que Dieu tourne où il lui plaît le cœur de l'homme[2], » saint Augustin ne l'allègue que pour démontrer que Pélage fait dépendre la grâce des mérites de la bonne volonté. Je le reproduis toutefois, parce que de tous les textes du célèbre hérésiarque, c'est celui où perce le plus son esprit religieux. Citant le témoignage de l'apôtre Jacques : *Soyez soumis à Dieu, résistez au diable et il fuira loin de vous,* Pélage ajoute : « L'apôtre montre comment nous devons résister au diable, si nous sommes entièrement soumis à Dieu, et si, en faisant sa volonté, nous méritons la grâce divine et résistons plus facilement par là à l'esprit mauvais par le secours de l'Esprit-Saint. Celui qui court à Dieu et souhaite d'être gouverné par lui, c'est-à-dire qui suspend sa volonté à la sienne, qui, en s'attachant à lui, lui est si étroitement uni qu'il devient, comme dit l'apôtre Paul, un seul esprit avec lui, ne le fait que par la liberté de son franc arbitre. En usant bien de cette liberté, il s'abandonne tout entier à Dieu et *mortifie de telle sorte sa volonté*[3] qu'il peut dire avec l'Apôtre : *Ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi;* il met son cœur dans la main de Dieu, en sorte que Dieu le tourne où il lui plaît[4]. » Mais, si religieux d'accent et d'expression que soit ce passage de la lettre à Démétrias, il ne nous

(1) *Lettre à Démétrias.* (Aug., *Adv. Pel. et Cœl.*, I, XXXVIII.)

(2) Bossuet, *Défense de la Tradition*, X, ch. XXV.

(3) Expression bien singulière dans ce défenseur opiniâtre de l'excellence de la libre volonté.

(4) *Adv. Pel. et Cœlest.*, I, ch. XXII et XXIII.

apprend pas en quoi consiste l'action souveraine de Dieu sur le cœur. C'est donc ailleurs qu'il faut nous tourner pour trouver, s'il est possible, la pensée de Pélage. « Les plus ignorants des hommes, s'écrie-t-il, pensent que nous faisons injure à la grâce de Dieu, parce que nous disons qu'elle n'opère et ne parfait pas en nous la sainteté sans notre volonté, comme si Dieu commandait quelque chose à sa grâce[1], au lieu d'en fournir le secours à ceux auxquels il a donné des commandements, afin que ce que les hommes doivent faire par le libre arbitre, ils l'accomplissent plus facilement par le moyen de la grâce. Et nous ne disons pas, *comme tu le penses*[2], qu'elle consiste uniquement dans la loi ou dans les préceptes; mais nous confessons qu'elle est dans les secours que Dieu nous prête. Or Dieu nous aide par sa doctrine et par sa révélation, en ouvrant les yeux de notre cœur, en nous faisant voir les choses futures, pour que nous ne soyons pas tout occupés des choses présentes, en nous découvrant les pièges du diable, en nous éclairant par le don multiple et ineffable de la grâce céleste. Celui qui parle ainsi te semble-t-il nier la grâce, ou la confesser, en même temps que le libre arbitre de l'homme[3] ? » Et dans un autre endroit : « Dieu opère en nous la volonté de ce qui est bon, la volonté de ce qui est saint, en nous remplissant, nous qui sommes tout entiers aux passions terrestres et qui n'aimons, comme les animaux, que les choses présentes, d'un feu sacré par la grandeur de la gloire future et par la promesse des récompenses éternelles, en réveillant par la révélation de la sagesse et en excitant au désir de Dieu notre volonté engourdie, enfin en nous conseillant et persuadant tout ce qui est bien[4]. »

Évidemment, selon Pélage, Dieu, qui communique par le baptême des forces nouvelles à la volonté, la prévient, selon le terme consacré, par toute l'économie de la révélation, par la

(1) « Quasi Deus gratiæ suæ aliquid imperaverit. » Cela signifie sans doute que les commandements de Dieu s'adressent à l'homme et non à lui-même ou à sa grâce, et que c'est à l'homme et non à la grâce d'accomplir ces commandements.

(2) Le *De arbitrio* de Pélage était sous forme de dialogue.

(3) *De arbitrio*, III, cité dans le *Adv. Pel. et Cœl.*, I, VII.

(4) *De arbitrio*, III. Aug., *Adv. Pel. et Cœl.*, I, X.

Loi, par les prophéties, par l'Évangile. Le mystère de l'Incarnation, par lequel Dieu descend jusqu'à l'homme pour relever l'homme jusqu'à Dieu; les sacrements institués par le Christ pour nous purifier et nous réconcilier avec son Père; la vie de Jésus, modèle proposé à tous ceux qui veulent vivre saintement, sont autant de grâces qui n'ont pas attendu notre volonté, mais qui l'ont devancée. En ajoutant aux lumières naturelles de la raison, ces grâces agissent sur la volonté, et l'on peut dire en ce sens qu'elles opèrent en nous le vouloir et le faire. Mais ces grâces générales ne sont que la loi et l'enseignement, comme le répète sans cesse Augustin. Pélage allait-il au delà? Il est assez difficile de le dire, avec le petit nombre de passages textuels qui nous restent de ses écrits, tous choisis en vue de la polémique contre ses erreurs, réelles ou supposées. Pélage ne pensait-il qu'à ces sortes de grâces, lorsqu'il parle de Dieu qui ouvre les yeux du cœur, qui nous découvre les ruses de l'esprit mauvais, qui, par la révélation de sa sagesse, réveille la volonté assoupie, et qui enfin nous conseille et nous persuade tout bien? Je croirais volontiers que ces expressions avaient un double sens dans sa pensée incertaine, et que, tantôt elles se rapportaient en effet aux préceptes et aux exemples des livres saints, et tantôt signifiaient qu'actuellement Dieu parlait à l'esprit, agissait sur le cœur des fidèles (*quotidiano Dei munimur auxilio*[1]). C'était moins duplicité et hypocrisie, comme l'insinue saint Augustin, qu'indécision de doctrine.

Le grand tort de Pélage, ce n'était pas d'avoir dit qu'en faisant la volonté de Dieu on mérite la grâce divine, et qu'avec le secours de l'Esprit-Saint nous pouvons plus facilement résister au mauvais esprit et accomplir ce qu'il nous est commandé de faire par l'exercice de notre arbitre, ni que les non-chrétiens sont dignes du jugement et de la condamnation parce que, ayant le libre arbitre par lequel ils peuvent venir à la foi, ils usent mal de leur liberté, tandis que les chrétiens sont dignes de récompense, parce que, usant bien du libre arbitre, ils méritent la

[1] Expression tirée du livre I de son traité *Du libre arbitre*.

grâce du Seigneur et gardent ses commandements[1]. Car ce langage est perpétuel, tant dans les Pères latins antérieurs aux controverses pélagiennes que dans tous les Pères grecs. Son tort, c'est de n'avoir pas déclaré nettement que la grâce initiale et la grâce finale sont indépendantes de notre volonté; la première absolument, puisque l'enseignement qui nous a préparés à la foi est venu nous chercher de lui-même, et que le baptême qui nous a donné une seconde naissance a une vertu propre qui dépasse toutes les forces de la nature; la deuxième, absolument aussi, en ce sens que la vie éternelle, bien que nous y ayons quelque droit pour avoir eu foi aux promesses divines, est cependant d'un prix si infiniment supérieur à nos mérites, qu'elle ne saurait être considérée que comme un pur don de Dieu. S'il n'était pas nécessaire d'énoncer la première de ces réserves, qui s'entend en effet d'elle-même, il était nécessaire, vu les opinions vulgaires sur la récompense et la punition, vu surtout l'insistance de Pélage sur les mérites de la bonne volonté, d'être très net sur la seconde. C'est à quoi n'a pas manqué Chrysostome, à la suite d'Origène; et sans doute Grégoire de Nysse entendait quelque chose d'analogue, lorsqu'il disait que Dieu, à proprement parler, ne récompense ni ne punit, mais qu'il fait par le Saint-Esprit la perfection et le bonheur de la créature[2].

A part cette différence, considérable, je l'avoue, Pélage n'a guère fait que répéter, comme l'affirmait Richard Simon, la théologie courante sur la grâce, sans y ajouter, sans en retrancher rien de notable. S'il se borne à peu près aux grâces générales et extérieures, nous avons vu que Chrysostome ne va pas beaucoup plus loin. Saint Basile et les deux Grégoire semblent dire davantage en affirmant à tout propos que c'est le Saint-Esprit qui opère en nous tout le bien qui s'y fait; mais ils ne s'expliquent pas sur cette transformation intérieure de l'homme par l'esprit de Dieu. Que si Origène est plus explicite sur cette psychologie de la piété dans quelques pages de son traité *De la*

[1] *Adv. Pel. et Cœl.*, I, XXXI. Extrait de la lettre de Pélage au pape Innocent Ier.
[2] Grég. de Nysse, *De iis qui præmature abripiuntur*, p. 327.

Prière, et surtout dans son commentaire du *Cantique des cantiques*, s'il se rapproche beaucoup de saint Augustin par sa théorie de l'amour ou de la charité, qui, par une douce violence, tire les cœurs et détermine la volonté, il faut remarquer que, lorsqu'il traite spécialement des rapports de la grâce et du libre arbitre, il se borne presque, comme Pélage, aux dons extérieurs. Clément avait beaucoup insisté sur le maître intérieur, mais, outre que ce Παιδαγωγός, comme il l'appelle, s'adresse à l'intelligence bien plus qu'au cœur ou à ces sentiments intimes qui disposent et fléchissent insensiblement la volonté, tout ce qui concerne l'homme actuel est si confus et si décousu dans Clément, comme dans Origène, qu'il est fort difficile d'en tirer un corps de doctrine.

C'est Augustin qui fonda définitivement la psychologie spirituelle et la morale chrétienne, je veux dire celle qui appartient en propre au christianisme, et non les éléments de morale naturelle qui s'y trouvent mêlés. Je n'exposerai que très succinctement sa doctrine du péché originel et de la grâce, sans rien dire de sa philosophie générale. Car c'est d'Origène et non de saint Augustin que j'ai à m'occuper. Or on sait que, si le spiritualisme d'Augustin et celui d'Origène se touchent par certains points, cela tient moins à une influence directe du philosophe alexandrin sur l'évêque d'Hippone qu'à ce qu'il est tout imprégné de néoplatonisme, c'est-à-dire d'une doctrine née des mêmes circonstances et du même esprit que celle d'Origène. De même pour la théorie de la grâce, ce n'est point de tel ou tel Père grec ou latin que saint Augustin relève : il ne relève que de saint Paul et de son propre génie, aussi affectueux que subtil.

Il me paraît avoir sur les Pères antérieurs deux avantages dans cette théorie : d'abord il présente un corps de doctrine beaucoup mieux lié logiquement; en second lieu, pour ce qui concerne la volonté, ses idées me semblent plus profondes et plus vraies que celles des Grecs et des Latins qui l'avaient précédé.

A la différence de Chrysostome, d'Origène et, en général, des Grecs, qui semblent avoir été effrayés des assertions de saint Paul

et qui ont pris à tâche de les atténuer, Augustin explique les choses à la lettre. J'ignore s'il entend plus exactement le sens de l'Apôtre, parce que Paul, écrivant en grec, mais pensant en hébreu, présente bien des pièges à l'intelligence de ceux qui ne sont pas familiers avec les habitudes de la pensée et du style hébraïques. Mais, à ne consulter que la suite des idées (ce qui, je l'avoue, peut encore faire illusion, puisqu'on n'est pas sûr de bien saisir le détail de l'argumentation de Paul), il semble que la doctrine augustinienne de la grâce n'est que la doctrine paulinienne de la justification, et que l'Apôtre, comme le théologien du ve siècle, enseigne que le péché a passé d'Adam à tous ses descendants, et avec le péché la mort, tant spirituelle que temporelle. Cela posé, tout le reste suit : fils de la colère par nature, nous ne pouvons devenir fils de la miséricorde que par la grâce dans et par le Christ; et comme tous les hommes ont été perdus par la désobéissance du premier Adam, tous les hommes doivent être sauvés et ne peuvent être sauvés que par l'obéissance du second Adam et par leur conformité à cette obéissance. Cette opposition est le fond de l'argumentation de saint Paul et de toute la doctrine de saint Augustin. Mais, entre ces deux extrêmes, le péché originel et la perte de l'homme, l'incarnation d'une personne divine et le salut de l'homme, il y a toute une série de moyens termes que le génie plus intuitif qu'analytique de l'Apôtre a laissés dans l'ombre, et sans lesquels la foi peut bien admettre aveuglément le rapport et la transition de l'un à l'autre, mais sans que la raison aperçoive clairement ou même entrevoie cette transition et ce rapport. Augustin s'est efforcé de combler, autant que possible, cette lacune, et, sinon de démontrer, au moins de faire sentir la nécessité morale de l'Incarnation et du supplice de la croix.

Les Grecs se contentaient de répéter les formules de Paul, ils les rapprochaient de certaines autres de saint Jean, telles que le mot : « Quand je serai élevé, je tirerai les hommes après moi; » et ils en concluaient la nécessité de l'incarnation, de l'abaissement du fils de Dieu, du supplice ignominieux sur un bois in-

fâme, tragique expression de cet abaissement. Mais lorsqu'ils venaient à s'expliquer, tout le sens de ces formules disparaissait. Saint Chrysostome réduisait à peu près ce qu'on nomme péché originel à la mortalité; et nous avons vu que cette nécessité de mourir n'était rien moins qu'extraordinaire et terrible à ses yeux. Il la regarde avec cette sérénité des Grecs, qui ont toujours trouvé qu'il est aussi naturel de mourir que de naître, et pour qui cette nécessité de la nature n'a jamais été le premier des épouvantements. Saint Clément n'est pas plus étonné du péché que saint Chrysostome de la mort. En admettant que la perfection du premier homme n'était qu'une perfection possible, et que l'élément passionné est essentiel à l'âme humaine avant comme après la chute, il diminue singulièrement, pour ne pas dire qu'il efface l'énormité de la faute et, par suite, celle des conséquences que cette première faute a pu avoir pour le genre humain. Ce que je dis de Clément, il faut le dire de Grégoire de Nysse. Quant à Origène, il est inutile de répéter combien ses explications sur une ou plusieurs vies antérieures ébranlaient tout le système qui paraît résulter des affirmations si formelles de Paul. Qu'il suffise de remarquer que ses idées sur la liberté, partagées par toute l'Église grecque, allaient directement contre la condamnation absolue prononcée contre notre nature. Car, s'il est vrai qu'il y a toujours eu des hommes et qu'il y a encore des non-croyants, Grecs ou Juifs, capables de faire le bien et de mériter honneur, gloire et paix en récompense du bon usage de leur liberté, la nature humaine n'était donc pas viciée si foncièrement et d'une manière si irrémédiable, que cette effroyable corruption exigeât un remède extrême et surnaturel. La doctrine de l'Incarnation restait ainsi en l'air, inexpliquée et inexplicable dans l'ordre des pensées habituelles des Pères grecs. Il est vrai qu'Athanase, tout en répétant que l'homme conserve toujours son libre arbitre et que le libre arbitre consiste essentiellement à pouvoir choisir le bien ou le mal, n'a jamais accordé, que je sache, qu'il pût y avoir des gens de bien hors de la foi du Christ; et que, d'un autre côté, il enseigna que

l'homme, par suite de l'idolâtrie de soi, qui l'a séparé de Dieu et conduit à des idolâtries de plus en plus dégradantes, s'éloignait toujours davantage du principe du bien et de l'être, pour s'enfoncer dans l'amour et la pensée du néant. En suivant ces vues, il aurait pu, je ne dis pas démontrer, mais au moins rendre plausible l'incarnation du Verbe Sauveur. Mais les raisons qu'il donne de ce mystère peuvent paraître très insuffisantes. Si le Verbe s'est fait chair par condescendance pour la faiblesse de l'homme, qui, dans sa tendance naturelle à s'attacher à ce qui est le plus près de lui, est prédisposé surtout à entendre un maître qui lui ressemble, je vois la convenance et non la nécessité morale de l'Incarnation; et cette convenance vient même à manquer, quand on réfléchit à la fin cruelle et ignominieuse de l'Homme-Dieu. Une expiation si prodigieuse suppose un crime également prodigieux, et si le prix dont nous devions être rachetés était infini, il fallait que le mal auquel nous étions en proie fût à sa manière infini.

C'est ce que saint Augustin sentit d'autant plus vivement qu'il n'y avait plus à discuter sur le plus ou le moins de divinité du Rédempteur: il était décidé et de foi que c'était Dieu même qui, dans une des personnes de la Trinité, s'était soumis, pour nous sauver, au supplice de la croix. Le crime qui avait été racheté d'un tel prix était donc monstrueux dans son principe, monstrueux dans ses conséquences. Créé parfait, l'homme n'avait d'autre devoir et d'autre sujétion que d'adorer Celui dont il tenait tout. Il était libre, il voulut se rendre indépendant, et, sans autre cause que cet amour-propre ingrat et superbe, il voulut être Dieu, et commit le même crime que Satan : crime irrémissible, s'il fût venu de lui-même au cœur et à la pensée de l'homme, au lieu de lui être perfidement suggéré. Loin d'acquérir cette indépendance qui n'appartient qu'à Dieu, l'homme perdit la liberté qui appartient aux créatures raisonnables. Le crime à peine commis, il n'eut plus l'empire de ses sens, et si vous voulez savoir, dit saint Augustin, ce que nos premiers parents sentirent alors, voyez ce qu'ils ont couvert (*Si vis scire quid senserint, vide*

quid texerint). L'homme avait aspiré, dans son orgueil, jusqu'à la divinité, et le premier sentiment qu'il éprouva après sa désobéissance fut l'humiliation de se sentir ravalé aux bestiales passions de la brute. C'était depuis Philon une croyance que la chute et la génération étaient une seule et même chose. Augustin admit seulement qu'elles étaient étroitement unies et expliqua par là la propagation du péché. Je laisse à Bossuet d'énoncer en la résumant la pensée de son docteur favori : « Ce désordre de la concupiscence n'est pas seulement un des effets de notre péché; il en fait une partie, parce qu'il en est le fond et le sujet. Nous naissons dans ce désordre, parce que c'est par ce désordre que nous naissons et qu'il est inséparable du principe de notre naissance. C'est donc là ce qui fait en nous la propagation du péché, et la rend aussi naturelle que celle de la vie[1]. »

Cet empire que les sens révoltés prennent sur l'homme, auquel ils obéissaient d'abord sans effort et sans lutte, est l'effet et le signe d'un esclavage plus profond, qu'Adam a transmis à sa race. Si la volonté n'est pas détruite, elle est atteinte d'une plaie incurable; elle est altérée dans son fond et dans son essence. « Vous criez, en me traitant de manichéen, disait saint Augustin à Julianus et à ses partisans, que, dans mon opinion, le libre arbitre a péri par le péché d'Adam, que personne n'a donc plus le pouvoir de bien vivre, mais que tous sont forcés au péché par la nécessité de leur chair. Oui, la liberté a péri par le péché, j'entends celle qui existait dans le paradis, c'est-à-dire la liberté de posséder la pleine justice avec l'immortalité. Mais le libre arbitre a si peu péri dans le pécheur, que c'est par le libre arbitre qu'il pèche[2]. » Le péché a donc produit une

[1] *Défense de la Tradition*, l. IX, ch. II.

[2] « Dicunt illi Manichæi (id est Augustinus) quia primi hominis peccato liberum arbitrium perierit, et nemo jam potestatem habeat bene vivendi, sed omnes in peccatum carnis suæ necessitate cogantur. (Texte de Julien.)... Libertas quidem periit per peccatum, sed illa quæ fuit in paradiso, habendi plenam cum immortalitate justitiam; sed liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccet. » (*Ad Bonif., contra duas Pel. epistolas*, I, ch. II.)

telle révolution, un bouleversement si profond dans la nature humaine, qu'elle est par elle-même dans l'absolue incapacité du bien : voilà ce qu'Adam a transmis à ses descendants avec la concupiscence, de laquelle ils sont nés. Cette incapacité ne peut cesser qu'autant que la nature humaine sera réparée, ni la nature humaine être réparée qu'autant que le crime sera expié. Mais le mal seul sortant du fond corrompu de l'homme, le péché n'aurait jamais été effacé par une vraie expiation, si le Fils de Dieu ne l'eût pris sur lui en se faisant homme, et n'eût voulu être frappé, victime innocente et pure, pour tous les coupables. Il n'y a pas, il n'y a jamais eu de juste que Jésus-Christ : ceux que l'Ancien Testament appelle justes ne sont que des justifiés, parce que Dieu leur a donné la foi dans le Sauveur futur : car nul n'est justifié que par la foi en Jésus-Christ. S'il y avait un seul homme sauvé par les seules ressources de la nature, le Christ serait mort pour rien : « Christus mortuus est gratis[1]. » Incapables donc de tout bien naturellement et par nous-mêmes, et par conséquent maudits, nous ne pouvons avoir en nous quelque chose de bon que par la miséricorde de Dieu. La foi, principe du salut, est une grâce; la prière est une grâce; toute bonne pensée, tout bon désir est une grâce; la persévérance dans le bien est une grâce; Dieu, à la lettre, opère en nous le vouloir et le faire; et la grâce, loin de suivre nos mérites, les prévient, parce que, si elle n'était pas gratuite, elle ne serait pas une grâce[2]. Les mérites que Dieu récompense dans les justes une fois sortis de cette vie consistent uniquement dans la bonne volonté qu'il nous a lui-même inspirée, qu'il a faite en nous, et, pour employer une image de saint Augustin, ce que Dieu couronne dans les saints, c'est son ouvrage et ses propres dons.

Augustin a, sur les Pères grecs, l'incontestable avantage de la

[1] Formule qui revient plusieurs fois dans les écrits de saint Augustin sur cette controverse.

[2] « Gratia, si non est gratuita, gratia esse non potest. » Cette formule revient dans saint Augustin plus fréquemment encore que celle citée plus haut : « Ergo Christus mortuus est gratis. »

logique; et si l'on ne peut pas dire que toutes ses propositions se déduisent rigoureusement les unes des autres (il n'y a pas, en effet, d'arguments pour démontrer absolument que l'homme tombé ne saurait se relever, ni que Dieu doive s'incarner et s'immoler dans une de ses personnes pour satisfaire à sa propre justice), au moins concourent-elles au même but, sans jamais s'embarrasser et se briser mutuellement. Il peut s'y rencontrer des lacunes; il ne s'y rencontre point de contradictions.

Mais saint Augustin a une autre supériorité sur ses devanciers. Sa théorie de la grâce, chose qui peut sembler paradoxale, ouvre sur la nature de la volonté et de la liberté des vues plus profondes et plus vraies que celles des Pères grecs. Tous, Athanase comme Chrysostome, comme Basile, comme les deux Grégoire, comme Origène, mettent l'essence de la volonté et du franc arbitre dans le choix entre le bien et le mal. Augustin lui-même ne nie pas qu'elle ne fût cela dans le premier homme : c'est la seule inconséquence qu'on puisse philosophiquement[1] lui reprocher. Mais il faut bien que cette liberté lui paraisse une liberté basse et inférieure, puisque celle que la grâce assure aux saints est d'une tout autre nature. Car il ne cesse de répéter que les saints n'agissent que par l'impression et la touche irrésistible de Dieu, et qu'ils ne cessent pas cependant d'être libres : ce qui suppose que la liberté consiste dans autre chose que la faculté de choisir entre le bien et le mal. Essentiellement, en effet, la créature raisonnable ne veut que le bien ou, comme disaient les scolastiques, disciples de saint Augustin, on ne peut vouloir que sous la raison du bien. Que si donc la volonté se porte au mal, c'est qu'elle ne voit le bien qu'obscurément et qu'elle n'en est pas touchée. Dès qu'elle le voit clairement, dès qu'elle le sent, elle est inclinée insensiblement et déterminée à s'y unir. C'est ce qu'exprime saint Augustin lorsqu'il représente l'âme, sous l'impression de la grâce, pénétrée d'une douceur qui l'émeut, l'attire, la captive, sans détruire sa liberté, et qu'il

[1] Car il avait sans doute des raisons théologiques et traditionnelles pour faire cette réserve.

place le motif essentiel de la volonté dans la charité ou dans l'amour. Touchée, ébranlée, mue par la charité, l'âme la suit volontairement; elle ne pourrait pas ne pas la suivre, et pourtant elle se sent libre en la suivant. Si la liberté était anéantie par la suppression de son indifférence ou de son équilibre entre le bien et le mal, il s'ensuivrait que plus on se perfectionne ou avance dans la vertu, moins on serait libre. Car les bonnes habitudes réduisent d'autant le champ de l'indifférence ou la possibilité de choisir le mal. Mais la volonté n'est assurée d'elle-même que lorsqu'elle est amour, et que ce qui peut paraître abnégation et sacrifice devient une joie. La marque de la vertu n'est pas l'effort et la tristesse, mais une allègre et vive démarche que la joie accompagne. Même au début, la notion sèche du bien ne serait pas un mobile suffisant pour la volonté, si la volonté ne trouvait pas en elle-même une tendance, un attrait vers ce qu'il faut faire, afin de s'arracher à la chair ou aux mobiles sensibles qui la sollicitent. La coaction, comme dit Kant, ou la violence sur soi pour rester soi et ne pas devenir la proie des occasions et des choses du dehors, ne va pas sans cette *suavitas quædam* dont saint Augustin fait l'effet et le signe de la charité ou de l'amour. La théorie de la grâce n'est donc, à beaucoup d'égards, que celle de la volonté sous une forme mystique; et, d'un autre côté, si on l'envisage historiquement, elle est le développement légitime et naturel de la doctrine du Saint-Esprit, laquelle avait pris une importance considérable depuis le concile de Nicée et surtout depuis les controverses contre Eunomius et Macédonius. Si le Saint-Esprit opère tout le bien en nous, s'il est la vie de nos âmes, s'il est ce qui commence, accomplit et achève la perfection de la créature raisonnable, c'est qu'il est amour ou charité.

Mais ce progrès de la doctrine du Saint-Esprit, ces vérités particulières sur la volonté et ses mobiles, la solidité logique enfin de toute la théorie de la grâce, ont été chèrement achetés. Un esprit généreux et libéral avait soufflé sur l'Église depuis la fondation de l'école chrétienne d'Alexandrie. Le Dieu de Clé-

ment, d'Origène, de Grégoire de Nysse était vraiment le Père universel, qui sauve toute créature spirituelle, non par une débonnaireté imbécile, mais parce que, étant le bien même, il n'a pu vouloir et faire qu'une œuvre bonne et excellente. Le Dieu de saint Augustin est tellement emprisonné dans sa justice, que sa volonté première, qui est la perfection, autant que possible, des êtres créés, reste inefficace, et qu'il n'est, en réalité, le Père que de quelques-uns, tous les autres étant voués à la damnation, c'est-à-dire au mal éternel. On connaît le mot dur et révoltant de Pascal sur la justice de Dieu, opposée à sa miséricorde ou à sa bonté; ce mot est du tendre auteur des *Confessions :* « Justus ac pius (Deus) qui exercet *debitam severitatem*, et exhibet *indebitam pietatem* [1]. » Les Pères grecs, qui ne reconnaissaient que la bonté divine, pouvaient être justes envers la philosophie à laquelle ils devaient tant. Saint Augustin ne voit que des vices brillants dans les vertus de tous ceux qui n'ont pas été justifiés par le Christ, et, jetant aux flammes éternelles les Socrate, les Platon, les Épictète pêle-mêle avec les Fabricius, les Scipions, les Métellus, en un mot, tous les meilleurs hommes de l'antiquité profane, il prononce sur eux la sentence que, vains, ils ont reçu ici-bas leur récompense vaine [2]. Il est vrai qu'il semble, dans ses premiers écrits, plus favorable aux philosophes, parce qu'il ne peut méconnaître qu'ils ont découvert quelques-unes des plus hautes vérités du christianisme et que, par conséquent, ils ont été éclairés par le Verbe, principe de toute vérité; mais à la fin il les enveloppe dans la condamnation universelle : s'ils ont été de si grands esprits, c'est afin que l'on vît mieux la vanité de l'orgueil humain ou de toute science qui n'est pas charité. Les chrétiens n'avaient pas à se féliciter beaucoup plus des principes d'Augustin. Que d'appelés qui ne sont pas élus! Saint Jérôme, qui n'avait pas l'ouverture d'esprit des Pères grecs, mais qui les avait beaucoup

[1] « Il exerce la sévérité qu'il nous doit et déploie la miséricorde qu'il ne nous doit pas. »

[2] « Receperunt mercedem suam, vani vanam. »

pratiqués, voulait au moins que tous les baptisés fussent sauvés à la fin; tout en reconnaissant qu'il n'était pas bon de le dire trop haut, pour ne pas ôter au vice le frein d'une crainte salutaire, il ne concevait pas que les noms du Père, du Fils et du Saint-Esprit eussent été prononcés en vain sur la tête de personne. Dans ce petit nombre, comparé à l'immense multitude du genre humain, saint Augustin distingue encore les élus et les réprouvés, et ne sent aucune peine à déclarer que les élus sont l'infime minorité des fidèles apparents. La logique est inflexible et impitoyable. Mais la logique ne court-elle pas risque de soulever les protestations de la raison et du cœur?

Bossuet veut que l'Église grecque ait approuvé par l'assemblée de Diospolis la doctrine d'Augustin. Très peu au courant des choses de l'Occident, ne lisant pas les livres écrits en latin, les évêques grecs qui se réunirent en synode à Diospolis condamnèrent une sorte de formulaire plus ou moins exactement tiré des ouvrages de Pélage ou de ses adeptes : voilà tout. Mais ils ne purent condamner les docteurs et les maîtres de leur Église, en souscrivant aux doctrines augustiniennes qui en sont la négation. N'étant jamais entrés bien avant dans les controverses de l'Occident et, par suite, dans les opinions qui étaient en présence dans la lutte d'Augustin et de Pélage, ils restèrent origénistes, c'est-à-dire semi-pélagiens, sur les questions du péché originel et de la grâce. Ce qui le prouve, c'est que Photius, tout en citant avec éloge les actes des conciles latins contre les pélagiens, ne trouve rien à redire aux opinions de Théodore de Mopsueste, dont Bossuet fait tantôt le père, tantôt le défenseur et l'avocat du pélagianisme[1]. Il en fut autrement

[1] Il faudrait choisir pourtant : ou bien les écrits de Théodore sont la source où Pélage et ses disciples ont puisé, et alors ils ne sont pas dirigés contre le système d'Augustin, système qui n'existait pas encore; ou bien ils sont dirigés contre Augustin et ne sont pas la source où Pélage a puisé. Eh bien! ils ne sont, je crois, ni l'un, ni l'autre. Les écrits de Théodore, qui était contemporain des deux adversaires, sont parallèles à leurs écrits; mais ils n'ont point fait Pélage, et ils n'ont pas pour but une réfutation d'Augustin. Ils sont complètement indépendants de l'un comme de l'autre.

de l'Occident ou des pays de langue latine, où les nouveautés d'Augustin auraient passé à peu près sans protestation, s'il n'eût mêlé la théorie de la prédestination à celle de la grâce. Là encore l'évêque d'Hippone prend, sans le savoir et sans le vouloir, le contre-pied des doctrines d'Origène et des autres Pères grecs.

Voyant que l'on tirait déjà, ou prévoyant que l'on pourrait tirer une sorte de fatalisme de certains versets de saint Paul, Origène s'était efforcé d'établir que la prescience précède en Dieu la prédestination, que Dieu voit dans sa science souveraine le bien et le mal que les hommes feront volontairement et librement, qu'il destine donc les uns à la dignité d'apôtres ou de saints, les autres au rôle de Judas, en vertu même de leurs dispositions habituelles, et qu'il prépare aux premiers des secours qui les soutiennent dans la bonne voie, et aux autres, dans le mal même qu'il leur laisse faire pour ne pas anéantir la liberté humaine, un remède violent par lequel il ramène au bien leur volonté perverse, en la fatiguant d'elle-même dans l'angoisse de la honte et de la douleur. Tout l'effort d'Origène dans ces subtiles distinctions tend à dégager la responsabilité de Dieu, qui ne saurait être auteur du mal à aucun point de vue, et à montrer que, dans le mal même qu'il laisse faire et dans les funestes suites du péché pour les pécheurs, sa volonté immuable, parce que bon il ne veut que le bien, est d'amener finalement toutes les créatures spirituelles à la perfection par l'exercice de leur liberté. Saint Augustin efface toutes ces distinctions, il confond la prédestination et la prescience, ou, pour parler plus exactement, la prédestination prime chez lui complètement la prescience, qui en est une suite et non le principe. « La prédestination, disait-il, c'est la prescience par laquelle Dieu prévoit ce qu'il devait faire[1], » et, comme Bossuet a soin de le remarquer, ce n'est pas une prescience de ce que l'homme doit faire. « C'est pour cette raison, ajoute Bossuet, que saint Augustin définit la prédestination : La prescience et la préparation de tous les bienfaits de Dieu par lesquels sont

Traduction de Bossuet : « Prædestinasse hoc est præscisse quod fuerat ipse facturus. » (*De dono perseverantiæ*, II, ch. XVII.)

certainement délivrés tous ceux qui le sont; la prédestination des saints n'est pas autre chose que cela [1]. » On dira peut-être qu'il n'y a qu'une différence logique et même toute verbale entre la pensée d'Augustin et celle d'Origène, et telle paraît en effet l'opinion de Bossuet, qui identifie la prédestination d'Augustin avec la prescience des Pères grecs. Mais ces différences, qui ne paraissent rouler que sur des subtilités de mots, sont d'une extrême importance, pour peu qu'on y fasse attention. Au milieu de ces obscurités théologiques où nos pas sont si mal assurés, elles indiquent la route que chacun suit. Dieu, d'après Origène, règle toute l'économie de sa Providence à l'égard des hommes d'après la prescience qu'il possède de leurs propres actions et des dispositions habituelles de leurs volontés; il prédispose et prédestine d'après ce qu'il prévoit et, par conséquent, ne veut jamais sans raison, n'agit jamais arbitrairement. Il semble, au contraire, dans saint Augustin, que la conduite de Dieu soit sans motif et sans règle, c'est-à-dire que sa volonté soit tout arbitraire et n'ait sa raison qu'en elle-même : *Sit pro ratione voluntas!* On ne peut pas dire que le Dieu d'Origène prédestine personne au mal: on a pu accuser saint Augustin de faire de Dieu la cause du mal pour les méchants, puisqu'il ne leur procure pas la grâce ou les secours nécessaires pour l'éviter, et que, d'un autre côté, la volonté de l'homme, dénuée et vide du divin depuis le péché originel, ne lui sert plus naturellement que pour pécher. Origène a le droit de dire que Dieu veut sauver tous les esprits, qu'il les sauve effectivement; il semblerait que le salut de tous voulu par Dieu serait une ironie ou un non-sens dans saint Augustin. Je n'imagine rien, je n'impose rien par voie de conclusion. Origène remarque que saint Paul, par une sage discrétion, pour ne pas ôter aux pécheurs une crainte salutaire, emploie tantôt le mot πάντες, tantôt le mot πολλοί; mais qu'au fond c'est du salut universel qu'il parle, lorsqu'il parle du salut. « Je répondrai, dit saint

(1) « Hæc prædestinatio sanctorum nihil aliud est quam præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicunque liberantur. » (*De dono pers.*, II, ch. XIV. — *Défense de la Tradition*, liv. XII, ch. XIV.)

Augustin à Julien, que, là où il est dit que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité, *tous* est mis pour *plusieurs;* car plusieurs seulement sont appelés à cette grâce [1]. » Augustin ne craint pas de pousser sa pensée jusqu'au bout. Apprenant que certains moines d'Afrique étaient troublés par ses idées sur la prédestination, il écrit le *De correptione et gratia* pour dissiper leurs troubles et s'expliquer, et il jette dans cet écrit ces étranges paroles, qui ne pouvaient qu'augmenter le désespoir et la terreur des âmes qui ne sont pas sûres d'être en état de grâce, c'est-à-dire de toutes les âmes : « Les saints sont élus pour régner avec le Christ, non pas de la même manière que *fut élu Judas pour l'œuvre pour laquelle il était fait.* Lors donc que nous lisons ces mots : « Ne vous ai-je pas « élus tous les douze? et un d'entre vous est le diable, » nous devons entendre que les autres apôtres *furent élus par miséricorde, et Judas par jugement.* Il a élu les uns pour obtenir son royaume, *il a élu l'autre pour verser son sang* [2]. » Il y a donc des prédestinés et des élus pour le mal et la perdition, comme il y en a pour le bien et pour le salut, ou bien les mots n'ont plus de sens.

Voilà ce qui émut une des parties les plus éclairées de l'Église d'Occident, les prêtres et les religieux de la Provence, et notamment de Marseille, où se conservait encore la culture grecque; et l'on a de fortes raisons de croire que les moines de Lérins, entre autres le célèbre Vincent, faisaient partie de cette opposition. Tant qu'il ne s'était agi que du trouble profond et irrémédiable porté dans la nature humaine par le péché du premier homme, ou de l'efficacité et de la gratuité de la grâce, ils avaient accepté sans révolte les opinions de saint Augustin, dont quel-

[1] « Respondebitur tibi : sic etiam ubi *omnes* homines vult salvos fieri et in agnitionem veritatis venire, *omnes positos esse pro multis*, quos ad istam gratiam vult venire. » (*Contra Jul.*, IV, ch. VIII.)

[2] « Electi autem sunt ad regnandum cum Christo, non quomodo *electus est Judas ad opus cui congruebat*... Cum itaque audimus : « Nonne ego vos duodecim « elegi? et unus ex vobis diabolus est, » illos debemus intelligere *electos per misericordiam, illum per judicium. Illos ergo elegit ad obtinendum regnum suum, illum ad effundendum sanguinem suum.* » (*De correpl. et grat.*, ch. VII.)

ques-unes, pourtant, devaient paraître bien dures à leur hellénisme. Car ils étaient de purs origénistes sur les questions alors controversées; et par son esprit profondément religieux Origène était bien plus près de saint Augustin que de Pélage et de ses disciples. Pélage, c'était Origène sans la grâce et presque sans surnaturel, par exemple lorsqu'il soutenait que la mort est une nécessité naturelle et non une punition, conséquence du péché d'Adam, proposition qui n'est peut-être pas de lui[1], ou, ce qui lui appartient certainement, qu'il n'y a dans l'homme avant l'action, et par conséquent dans l'enfant nouveau-né, que ce que la nature ou Dieu y a mis. C'est-à-dire que, par un certain côté, Pélage est l'opposé d'Origène, auquel il touche d'ailleurs par tant de points. Les Marseillais ou les semi-pélagiens, tenant pour les anciennes doctrines, étaient donc plus portés vers Augustin, qui prodiguait le surnaturel, que vers son adversaire, qui en était plus que sobre, sans le nier absolument. Nous n'avons que peu d'informations, et encore fort inexactes ou contradictoires, sur la doctrine qu'ils opposèrent enfin à saint Augustin; mais il semble qu'ils n'aperçurent clairement les différences qui les séparaient de lui sur l'impuissance absolue de la volonté humaine et sur l'action exclusive de la grâce dans l'œuvre du salut, que lorsqu'ils virent se dresser devant eux le dogme de la prédestination. C'est ce que témoignent les deux lettres si différentes de saint Prosper et d'Hilaire, évêque d'Arles, l'un très résolu dans son adhésion sans réserve à tout ce qu'Augustin pouvait enseigner, et le pressant seulement de confondre la nouvelle opposition; l'autre embarrassé, ne voulant pas se séparer de ce défenseur de la foi, mais le priant de donner des explications qui pussent calmer les esprits et, sans doute, lever ses propres scrupules. La nouvelle hérésie, comme on l'appelait, c'est-à-dire la doctrine un peu indécise des anciens, vivement

[1] Elle ne se trouve, je l'ai déjà remarqué, dans aucune des citations textuelles de Pélage, de Cœlestius ou de Julianus. Elle est attribuée aux pélagiens, mais toujours sans nom d'auteur. Or, pour peu qu'on ait l'habitude des polémiques, on doit se méfier de ces propositions anonymes.

combattue par Prosper et, à la fin du v° siècle, condamnée au concile d'Orange, dans la personne de Fauste, évêque de Riez, languit et s'éteignit dans la barbarie des âges suivants, plutôt qu'elle ne fut vaincue dogmatiquement.

Ce n'est pas ici le lieu de développer les profondes modifications qu'apportait dans les idées morales la doctrine augustinienne qui plaçait à la base de toute vie spirituelle l'humilité, et avec l'humilité, non seulement l'oubli et l'abnégation, mais le dégoût, le mépris et la haine de soi. Je ne fais pas l'histoire de la pensée d'Augustin, mais de celle d'Origène. Je dois cependant indiquer quelques-unes des conséquences de la nouvelle théorie de la grâce, en opposition avec la philosophie d'Origène et des principaux Pères grecs qui le suivirent. Quels que fussent l'exaltation et le penchant au surnaturel du docteur alexandrin, c'est à peine s'il mérite le nom de mystique, tant il conserve de foi dans la raison et dans l'énergie efficace de la volonté! Rien n'est plus éloigné de sa pensée que le quiétisme sous toutes les formes qu'il puisse revêtir; et si philonien qu'il se montre dans sa théologie, il n'aurait jamais avoué comme le comble de la perfection cet état bienheureux que vante Philon, et qui, supérieur à la sagesse et à la vertu, implique le silence des sens et de la raison individuelle, l'extinction de la conscience, la passivité de l'ame et l'impossibilité d'arriver par soi-même à la vertu, laquelle est cependant la condition de cette divine ivresse. Mais la doctrine d'Augustin conduit par une autre voie aux mêmes conclusions que les spéculations du théosophe juif. Sans doute, il n'a pas les déclamations de Philon sur l'infirmité de la raison; car la raison, prise en elle-même et abstraction faite de la pernicieuse influence de la volonté, lui paraît subsister entière dans l'homme, et toujours capable des enseignements du maître intérieur ou du Verbe. Et, d'un autre côté, la continuelle attention et surveillance sur nous-mêmes, qu'il recommande avec non moins d'insistance et plus d'éloquence qu'Origène et Clément, exclut cet obscurcissement ou cette abolition de la conscience personnelle, qui semble au philosophe juif un des signes de la pré-

sence de Dieu en nous. Mais quant à l'impossibilité pour l'homme d'arriver au bien par ses propres efforts et quant à la passivité de l'âme dans l'œuvre du salut, elles ne paraissent pas moindres dans le philosophe chrétien que dans le Juif d'Alexandrie : du moment que c'est Dieu qui opère à la lettre dans l'élu le vouloir et le faire, l'action réelle de l'homme disparaît, et il n'est plus qu'un mobile mû par une force étrangère, sans spontanéité propre. Et ces extrémités du mysticisme philonien sont encore aggravées par le dogme de la prédestination. Il y a là, ce semble, entre Origène et Augustin et, plus généralement, entre l'Église d'Orient et celle d'Occident, un abîme que les raisonnements les plus subtils ou les dénouements théologiques les plus raffinés ne sauraient combler, ni même dissimuler. Autant Origène fait d'effort pour sauver la liberté et pour en relever le prix, autant Augustin la sacrifie facilement et l'anéantit; peu importe qu'il en conserve le nom, s'il supprime la chose[1]. De là vient la différence profonde qui s'étend à toute la philosophie de ces deux Pères, en tant qu'elle touche à la doctrine des mœurs et de la vie. Sans examiner si la grâce, toujours dirigée, selon Origène, par la justice et par la bonté, représente mieux la Providence universelle, tandis que tout paraît arbitraire et particulier dans Augustin, où la grâce n'a d'autre raison et d'autre règle qu'elle-même, l'impression générale que laisse la doctrine du premier est une impression de sérénité et de confiance; sévère, puisqu'elle ne laisse aucune faute, même aucune faiblesse, sans expiation, cette doctrine ne peut rebuter ni décourager les esprits raisonnables, parce qu'elle fait la part de la volonté et des mérites personnels des créatures. La grâce et la prédestination augustiniennes, au contraire, ont toujours paru une doctrine troublante, propre à désespérer les âmes, toutes les fois qu'elle a été

[1] Augustin, certes, a les plus beaux mots et les plus profonds sur la volonté, par exemple : «Voluntas est quippe in omnibus, imo *omnes nihil aliud quam voluntates sunt*» (*De civ. Dei*, XIV, VI); ce qui n'empêche pas qu'il ne supprime la volonté en supprimant la liberté : «Quid enim boni operatur perditus homo, nisi quantum sit a perditione liberatus? Numquid libero voluntatis arbitrio? Et hoc absit! Nam *libero voluntatis arbitrio male utens* homo se *perdidit et ipsum*.» (*Ench. ad Laur.*, IX.)

rigoureusement exposée. Bossuet a beau déployer toute son éloquence pour démontrer, contre Richard Simon, qu'elle est, au contraire, «le soutien de la foi et la consolation des âmes pieuses», parce que «l'homme, qui est la faiblesse même, qui sent que sa volonté lui échappe à chaque pas, toujours prêt à s'abattre au moindre souffle, ne doit rien tant désirer que de la remettre en des mains sûres, qui daignent la recevoir pour la tenir ferme parmi tant de tentations[1].» D'où vient qu'il secouait la tête avec tristesse et colère, toutes les fois qu'il voyait remuer cette matière? C'est qu'il savait bien qu'il n'y a pas, au fond, de question plus troublante que celle-ci : Suis-je prédestiné à être sauvé ou damné éternellement? Quiconque aurait sans cesse cette pensée présente à l'esprit en deviendrait nécessairement fou, à moins de se décerner à lui-même dans son for intérieur le privilège de l'élection et du salut. L'homme convaincu, comme tout bon origéniste, que l'assistance de Dieu ne manquera jamais à sa bonne volonté, doit être toujours disposé, en conséquence même de sa croyance, à l'action et à l'effort. L'augustinien est-il jamais sûr que son effort ne soit pas inutile, qu'il ne soit pas même coupable, étant une usurpation sur les droits de la grâce? Et si l'augustinianisme a produit des âmes si fortes et si vaillantes, n'est-ce pas que, sciemment ou à leur insu, elles se mettaient dans cette minorité d'élite ou de privilégiés que Dieu a mise à part de toute éternité, selon son bon plaisir[2]? La doctrine de la grâce, pleinement et rigoureusement admise, implique le nonchaloir de la part de l'homme, ou le quiétisme de la plus funeste espèce; et je ne trouve pas que les moines

[1] Voir les chapitres XIX et XX du livre XII de la *Défense de la Tradition et des saints Pères*. Tout le raisonnement de Bossuet suppose que l'on se tient sûr d'être du nombre des élus ou que, laissant reparaître, sans le savoir, la liberté et le mérite personnels, on s'imagine qu'en s'en remettant de tout à Dieu, on le force en quelque sorte à répondre à cette confiance par ces dons : «Les violents ravissent le royaume des cieux.»

[2] N'aimant point les mots odieux, je ne me servirais pas de cette expression, si je ne la trouvais dans Bossuet : «Nous voulons, dit saint Augustin; mais Dieu fait en nous le vouloir; nous agissons, mais Dieu fait en nous notre action, *selon son bon plaisir*.» (*Défense de la Tradition*, l. XII, ch. XIX.)

d'Adrumète, contre lesquels est dirigé le *De correptione*, raisonnassent si impertinemment. Si nous sommes prédestinés au salut ou à la damnation, disaient-ils, et si personne ne peut connaître les conseils secrets de Dieu sur lui, il n'y a qu'à attendre tranquillement et laisser faire la grâce, en vivant à notre guise : elle viendra bien, que nous le voulions ou non, si elle doit venir. Il n'est pas besoin de développer les funestes conséquences que de tels sentiments et de telles idées pourraient avoir sur les sociétés humaines.

Mais le relâchement intellectuel et moral, suite du sombre désespoir qui devrait naître lui-même de ce que la grâce divine paraît avoir d'arbitraire, s'est-il produit dans l'Église d'Occident plus que dans celle d'Orient? C'est une autre question. Quelque logique qu'il y ait dans les choses, les causes et les effets sont tellement complexes qu'il me paraît fort difficile de les démêler, et que je me défie toujours d'une philosophie de l'histoire trop rigoureuse. Oui, si la doctrine de la grâce et de la prédestination était tombée sur des populations sans énergie et sans ressort, comme le bouddhisme dans l'Inde védique, où la religion était à peu près le seul facteur de la vie sociale, elle aurait pu porter les plus tristes fruits : découragement, indolence et béat quiétisme dans l'individu, résignation stupide et inertie dans la société, bon plaisir dans les pouvoirs d'ici-bas, comme dans le pouvoir d'en haut, et, par conséquent, despotisme et servitude. Mais ce qui pouvait être n'a jamais été. Est-ce dans l'empire byzantin, où cependant l'esprit de l'école chrétienne d'Alexandrie prévalut et se conserva toujours, malgré le concile provincial de Diospolis et le concile œcuménique d'Éphèse[1], que la pensée fut

[1] Nous avons dit le malentendu qui nous paraît avoir dicté les décisions des évêques et prêtres orientaux rassemblés à Diospolis. Le concile d'Éphèse renouvela la condamnation de l'hérésie pélagienne. Mais examina-t-il de près les solutions augustiniennes? C'est plus que douteux. Bossuet convient que, sur la question de la grâce, il faut consulter les Pères latins, non les Pères grecs antérieurs ou postérieurs au pélagianisme, et que l'Église d'Orient ne donna jamais une attention sérieuse à la question. C'est bien notre opinion. Elle conserva toujours sur cette question l'opinion flottante que nous avons vue dans Origène et dans Jean Chrysostome.

plus active, les mœurs plus saines, la dignité humaine et la justice mieux assurées? Il semble qu'après le grand siècle théologique des Athanase, des Basile, des Grégoire et des Chrysostome, le génie grec fut tout à coup atteint d'une irrémédiable décrépitude; et ce n'est point la scolastique des Grecs, mais celle des Latins qui a préparé l'esprit moderne à la philosophie et à la science. Même dans l'ordre politique, les barbares de l'Occident, malgré toutes les misères d'une société mal assise et violente, firent plus et mieux que les civilisés vieillis de l'Orient. L'humeur farouche et remuante des seigneurs féodaux, réagissant contre le césarisme d'emprunt que prétendaient leur imposer les princes, ranima le sentiment dès longtemps oublié de la liberté individuelle, tandis que les Byzantins s'enfoncèrent toujours davantage dans leur esprit d'astuce et de servilité. Je le sais, ces différences, toutes à l'avantage des peuples occidentaux, ne prouvent pas une supériorité de doctrine. Mais il faut bien avouer que l'augustinianisme ne paralysa point les forces vives apportées ou renouvelées par les barbares dans les pays conquis, et que l'origénisme, qui se perpétua en partie, pour les idées sinon pour l'esprit, dans l'Église orientale, ne ranima point la langueur des peuples de cette Église. Il y a plus : par une de ces contradictions qui déroutent à première vue tout raisonnement et toute logique, la doctrine de la grâce ou du *serf arbitre*, comme l'appelait si expressivement Luther, a joué un rôle considérable dans le premier acte de l'affranchissement de l'esprit moderne; c'est en son nom que la Réforme s'est faite; et parmi les réformés, ce sont les sectaires les plus rigoureux et les plus enfoncés dans cette doctrine, je veux dire les calvinistes et leurs descendants spirituels, les puritains, qui soutinrent avec le plus de vigueur la guerre contre l'autorité romaine, et qui contribuèrent le plus à la ruine du despotisme civil et politique. Phénomène analogue dans le jansénisme. Quoique les jansénistes fussent aussi autoritaires que Calvin, ces adversaires implacables de la liberté de conscience n'en maintinrent pas moins avec un esprit indomptable, dans l'obéissance universelle d'un côté au

grand roi, de l'autre à la cour de Rome, les droits inviolables de la conscience et sa dignité. Qui pourrait, en effet, faire fléchir celui qui se croit l'objet spécial des grâces de Dieu et qui s'imagine que ce n'est plus son propre esprit, mais celui de Dieu qui vit et agit en lui? Il n'y a point de système, si absolu, si contraire à la nature et à la liberté qu'il paraisse, qui n'ait de ces retours et ne produise le contraire de ce qu'il faudrait logiquement en attendre.

C'est pourquoi je suis peu porté à m'étonner et à déplorer que le concile local de Diospolis, en condamnant Pélage, et le concile œcuménique d'Éphèse, en ratifiant les actes des conciles africains de Milève et de Carthage, aient semblé implicitement approuver les opinions d'Augustin et condamner celles d'Origène. Quand je juge en « homme purement homme », je penche pour Origène contre Augustin. Quand je juge en logicien, je suis pour Augustin contre Origène; car il était inévitable que des prémisses posées par saint Paul, lesquelles sont ou semblent la conclusion de toute l'histoire biblique, ne sortît, un jour ou l'autre, ou l'augustinianisme ou une doctrine foncièrement semblable, pour mettre d'accord les idées avec la tradition et avec la mission surnaturelle du Christ, telle qu'elle résultait du dogme de la Trinité. Quand je juge en historien non des idées, mais des choses humaines, je me persuade, d'après l'ensemble des faits et par leur examen, qu'au point de vue du développement de l'humanité, il était à peu près indifférent que la philosophie de l'un ou de l'autre Père l'emportât. Car jamais doctrine n'a fait tout le bien ni tout le mal qu'elle paraît pouvoir faire, pour peu qu'elle soit subtile et compliquée.

Ce n'est pas, je crois, telle ou telle doctrine, mais l'esprit général du moyen âge qui, sans paralyser la pensée, l'arrêta, plus longtemps peut-être qu'il n'était besoin, dans un cercle d'études où à la fin elle étouffait, et d'exercices logiques, devenus inutiles et par conséquent nuisibles. La théocratie et le respect de l'autorité en matière philosophique ou scientifique, voilà les deux fléaux intellectuels issus de cet esprit, lequel était né lui-même

au moins autant des circonstances que des croyances religieuses. Toute la question, au point de vue de l'objet que nous poursuivons, est de savoir s'ils furent une conséquence de l'augustinianisme, et si l'origénisme les eût empêchés de se produire.

Or, pour commencer par l'ingérence du principe d'autorité dans la philosophie et dans la science, il me paraît évident, par exemple, que Roger Bacon eut si cruellement à souffrir de ses supérieurs, non pas tant parce que ceux-ci voulaient défendre tel ou tel dogme, telle ou telle manière d'entendre le dogme, que parce qu'ils s'effrayaient superstitieusement de ses travaux astronomiques et de ses expériences chimiques, en même temps qu'ils étaient à la fois jaloux et scandalisés et de ce qu'ils ne savaient pas eux-mêmes et de son mépris pour ce qu'ils étaient fiers de savoir. Semi-pélagiens ou origénistes, pélagiens même, ils n'auraient pas plus ménagé le novateur qui les troublait dans leurs opinions, parce qu'ils avaient le respect de la science qu'ils croyaient toute faite dans leurs livres d'école, sans avoir jamais conçu qu'il est de sa nature de se faire sans cesse. Mais cette autorité du livre aurait bien vite disparu, si à cette fausse idée de la science il n'était venu s'en mêler une autre, c'est que la Bible est le dépôt et la règle de toute vérité, et que tout ce qui y est écrit n'est que vérité. C'est là ce qui fut réellement funeste, et ma sympathie pour Origène ne peut m'empêcher de reconnaître qu'il n'en est pas plus innocent qu'Augustin. Tous, Pères grecs comme Pères latins, sont imbus de ce préjugé, qui s'est perpétué jusque dans les temps modernes.

Cette considération nous conduit au second trait de l'esprit du moyen âge dans l'Occident; car l'autorité ainsi entendue est bien voisine de la théocratie. Et ici, il faut l'avouer, la philosophie d'Augustin était bien plus favorable à l'empire absolu du prêtre que celle d'Origène. A force de déprimer la liberté et de la réduire, prise en elle-même, à la faculté du mal, à force de répéter que l'homme est irrémédiablement mauvais sans le secours de la grâce, et que la grande majorité des hommes, puisque la grâce n'est accordée qu'à un petit nombre d'élus in-

dépendamment de leurs mérites, est vouée au crime et à la perdition, l'augustinianisme arrivait facilement, même dans son auteur, à considérer l'humanité comme une tourbe de bêtes féroces et malfaisantes, qu'il faut par tous les moyens museler et mater; et, tout en prêchant que c'est la grâce seule qui opère tout bien en nous, il approuva, puis réclama, exigea impérieusement les iniques et cruelles mesures des princes contre les dissidents, comme si elles pouvaient avoir d'autre résultat que de faire des esclaves d'esprit et des hypocrites. C'est Augustin lui-même qui, après avoir blâmé les lois sanglantes des empereurs contre les priscillianistes, finit par expliquer le *Compelle intrare* dans le sens de l'intolérance et de la persécution. Mais comme l'Église est seule juge en matière de foi, le pouvoir civil devait être à la disposition du pouvoir ecclésiastique; et dès lors il lui était subordonné, au moins dans les causes religieuses. On ne pouvait s'arrêter là : l'usurpation ne se bornant jamais d'elle-même, le pouvoir civil devait être subordonné à l'Église en tout, et de la subordination à l'annulation il n'y a qu'un pas. Ce pas fut long à franchir, mais il fut franchi; et le pape, représentant et chef de l'Église, devint le seul souverain effectif, dont les autres ne furent plus que les vassaux, que les commissaires, cassables et révocables à volonté. Il y a là une logique dans les idées qui ne pouvait manquer de passer dans les faits, si les circonstances s'y prêtaient. Je suis loin de le nier; mais je fais réflexion que l'augustinianisme, s'il paraît plus favorable dans ses tendances à la théocratie, cependant n'était pas plus théocratique formellement, à l'origine, que toute autre théologie, et que même il n'a fait que remettre peu à peu en lumière des principes et des conséquences qui lui sont antérieurs dans le christianisme. Si l'Église professa jusqu'à Constantin la plus grande soumission pour l'empereur ou, comme disait Tertullien, pour la seconde majesté, dans tout ce qui n'était pas affaire de foi, elle changea bientôt de langage. Je ne rappellerai pas les furieuses invectives de saint Hilaire de Poitiers contre Constance, de saint Grégoire de Nazianze contre Julien, de saint Jean Chrysostome

contre Eudoxie et Arcadius. Mais en lisant le traité de ce dernier *Sur le Sacerdoce,* quand j'y vois que c'est le prêtre qui donne l'onction au roi, et non le roi au prêtre, que le roi ne tire sa légitimité que de l'onction qui lui est ainsi conférée, tandis que le prêtre tient directement son pouvoir de Dieu, et tant d'autres phrases où s'exprime avec une vivacité singulière la suprématie du pouvoir religieux sur le pouvoir civil, de l'Église, c'est-à-dire du clergé, sur la société, je me dis que la guerre était déclarée entre le sacerdoce et l'empire bien avant les temps de Grégoire VII et de Henri Ier, et que, si les faveurs de Constantin ne tournèrent pas contre ses successeurs, comme celles de Charlemagne contre les siens, il faut en chercher les causes non dans la différence des doctrines, mais dans celles de l'état social en Occident et en Orient. La principale, la seule que j'indiquerai, c'est que, tandis que l'instruction était toute ecclésiastique en Occident, n'étant donnée que par le clergé et pour le clergé, l'étude du droit et plus encore celle des lettres profanes, que les Grecs conservaient comme un héritage national, maintinrent dans l'empire d'Orient un reste d'esprit laïque, suffisant pour empêcher même de naître et de germer sourdement toute idée de l'abdication du pouvoir civil devant le prêtre. En résumé, j'accorderai que la doctrine d'Augustin favorisait virtuellement la théocratie et que celle d'Origène y était virtuellement contraire, mais à la condition qu'on m'accorde que l'origénisme ne l'eût pas arrêtée dans les circonstances que présenta l'Occident.

Je dois dire d'ailleurs, quoique je n'aime pas beaucoup cette considération d'opportunité dans l'appréciation des doctrines, que celle d'Augustin rendit momentanément à la civilisation un service dont celle d'Origène aurait été incapable. En même temps qu'elle était une consolation pour les vaincus, elle fut un frein pour les barbares victorieux. Sans doute elle est en soi une doctrine désolante, parce qu'elle ravale la liberté, si même elle ne la supprime pas. Mais qu'aurait-on fait de la liberté, lorsque les calamités inouïes qui frappaient coup sur coup l'empire, étalant le néant de l'homme, ne laissaient plus à personne de confiance

en soi ni dans ses semblables? Dans ce débris universel, il n'y avait de refuge et d'assurance qu'en Dieu. C'est ce qui justifie historiquement la théorie de la grâce et ce qui fit qu'on trouva alors son repos et sa tranquillité dans ce qui ne ferait que troubler l'âme en d'autres temps. La philosophie d'Origène laissait trop à l'homme et lui demandait trop d'effort pour être encore de saison. Et, d'un autre côté, pleine de promesses plus que de menaces, avec ses espérances infinies ouvertes à toute créature raisonnable, elle n'aurait pas eu la vertu, il faut le dire, d'arrêter la férocité turbulente des barbares, que bridaient à peine toutes les terreurs de l'enfer. Celle d'Augustin pouvait bien les faire sourire lorsqu'elle leur prêchait l'humilité, le repentir, la pénitence; mais avec le mot sans cesse répété de damnation éternelle elle les étonnait, les inquiétait, les effrayait, et par là elle avait une prise puissante sur ces esprits superbes et emportés. Elle ne les rendait pas meilleurs peut-être; elle rendait leurs vices moins pernicieux en les contre-balançant, en les contenant par la terreur. L'amour de Dieu touchait peu ces brutes violentes; elles se sentaient toutes troublées et toutes transies de la peur du diable. Je doute que la philosophie d'Origène, plus humaine, plus libérale, et plus vraie par cela même qu'elle était plus libérale et plus humaine, eût produit ces salutaires effets.

Je termine par une considération par où j'aurais dû peut-être commencer et qui m'aurait dispensé de toutes les autres. Lorsqu'on apprécie l'influence bonne ou néfaste des doctrines, on a le tort de trop les comparer les unes aux autres *in abstracto*. Or je maintiens, comme je l'ai déjà donné à entendre en passant, que jamais doctrine excessive n'a eu tous ses effets, parce qu'on ne l'admet pas sincèrement et pleinement. On la surcharge bientôt de distinctions de toutes sortes; comptez, par exemple, dans le traité *Du libre arbitre* de Bossuet, toutes celles qu'il énumère au sujet de la grâce, et qu'il a empruntées à l'école. Or ces subtilités, qui amusent et distraient l'esprit, par cela seul qu'elles détournent l'attention de la doctrine même, atténuent celle-ci et l'affaiblissent. Il est vrai que ce travail logique masque

plutôt le fond des choses qu'il ne le change, mais en le masquant il le fait oublier, et si la pensée reste objectivement la même, elle n'est plus la même subjectivement pour l'esprit qui la reçoit. C'est ainsi que les opinions d'Augustin sur la grâce et la prédestination perdirent de leur vertu, et qu'elles laissèrent subsister à côté d'elles le semi-pélagianisme, c'est-à-dire la doctrine mixte d'Origène sur l'action de Dieu et sur la liberté de l'homme, non seulement au cœur des foules, qui ne réfléchissent pas et qui acceptent volontiers des idées contradictoires, mais encore dans celui des docteurs qui faisaient profession d'enseigner la tradition dogmatique et de la défendre. Ce qui prouve que le semi-pélagianisme n'a jamais cessé de vivre, dans l'esprit même des augustiniens, c'est ce fait étrange : toutes les fois que la doctrine pure d'Augustin fut rigoureusement et crûment exposée, au IXe siècle par Gotelsac, au XVe par Baius, au XVIe par Luther et Calvin, au XVIIe par Jansénius, elle fut solennellement condamnée par l'Église. N'est-ce pas l'origénisme, mais un origénisme inconscient et latent, qui triomphe dans ces jugements authentiques et réitérés? Ou plutôt n'est-ce pas la conscience humaine protestant d'elle-même, sans le savoir et sans le vouloir, contre un système qu'elle semblait avoir épousé?

ORIGÈNE

DU VIe SIÈCLE AUX TEMPS MODERNES.

L'origénisme ou l'esprit de l'école d'Alexandrie était défait en Occident sur la question fondamentale de la morale chrétienne, et cela presque sans résistance ni combat. Mais était-il aussi complètement vaincu qu'il le paraît d'abord? C'est ce qu'il nous faut voir, avant de continuer à poursuivre rapidement les traces d'Origène en Occident comme en Orient, dans les siècles qui suivirent la controverse contre Pélage, et jusque dans les temps modernes. Car un point restait indécis dans la théorie augustinienne du péché originel, et, si la pensée chrétienne avait conservé la vigueur qu'elle avait dans saint Augustin, ce point seul pouvait tout remettre en question.

Le spiritualisme des Pères alexandrins, favorisé encore dans son développement par le néoplatonisme, était devenu si général et si dominant parmi les docteurs chrétiens, qu'il le disputait à la logique jusque dans la pensée de saint Augustin, ne pouvant se décider à reprendre résolument l'hypothèse décriée du traducianisme, sans laquelle la propagation du péché originel n'a pas de sens. « Pour que l'âme et la chair soient punies toutes les deux, si ce qui vient à naître n'est point purifié par la renaissance dans le Christ, il faut certainement, dit-il dans son écrit contre Julianus, ou que l'une et l'autre viennent souillées de l'homme, ou que l'une se corrompe dans l'autre, comme dans un vase souillé où est enfermée la justice occulte de la loi divine. Laquelle de ces deux choses est la vraie, j'aime mieux l'apprendre d'autrui que de le dire moi-même, et je n'oserais

pas enseigner ce que je ne sais pas[1]. » Mais ce doute était plus grave qu'Augustin ne semble le dire ici : car c'était la remise en question du péché originel, et Augustin était un esprit trop sérieux et trop sincère avec lui-même pour ne point l'avouer. Voyez ce qu'il écrit à saint Jérôme, qui lui avait renvoyé un fidèle, le consultant sur l'origine de l'âme. « Enseigne-moi, je t'en conjure, ce que je dois enseigner, enseigne-moi ce que je dois croire, et dis-moi, dans l'hypothèse où les âmes seraient créées en particulier pour ceux qui naissent, comment elles peuvent pécher dans les petits enfants, de telle sorte qu'elles aient besoin de la rémission du péché par le sacrement du Christ, parce qu'elles ont péché en Adam, de qui s'est propagée la chair du péché; et si elles sont innocentes, par quelle justice du Créateur sont-elles engagées dans le péché, lorsqu'elles sont insérées dans des membres créés d'ailleurs? Et comme nous ne pouvons dire de Dieu ni qu'il oblige les âmes à devenir pécheresses, ni qu'il punit des innocents, et que cependant il ne nous est pas permis de nier que les âmes qui sortent du corps sans le sacrement du Christ ne soient entraînées dans la damnation, dis-moi comment peut se défendre l'opinion d'après laquelle on croit que les âmes, loin de provenir de l'âme du premier homme, sont créées, de même que celle-là, chacune pour chacun. » Ces incertitudes, ces perplexités au sujet de l'origine des âmes, et par conséquent de la transmission du péché, Augustin les conserva jusqu'à la fin de sa vie, et pourtant il aurait dû hésiter moins que personne, vu ses opinions si décidées sur le péché originel. Nous lisons en effet dans une lettre qu'il adressait, vers la fin de sa carrière, à Optatus : « Avant de donner à ta sincérité aucun conseil à ce sujet (c'est-à-dire sur ce qu'on devait croire de l'origine des âmes), je veux que tu saches que, dans

[1] « Ut ergo et anima et caro, pariter utrumque puniatur, nisi quod nascitur renascendo emendetur, profecto aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tanquam in vitiato vase corrumpitur, ubi occulta justitia divinæ legis includitur. Quid autem horum sit verum, libentius disco quam dico, nec audeam docere quod nescio. » (*Contra Jul.*, V, ch. III.)

un si grand nombre d'ouvrages que j'ai composés, je n'ai jamais osé prononcer sur cette question une décision formelle, ni consigner dans des écrits destinés à instruire les autres ce qui, chez moi, n'était pas encore résolu... Si les âmes sont nouvelles, cherche en quel lieu, de quelle manière, en quel temps, elles ont pu contracter la culpabilité, de telle sorte que tu ne fasses auteur de leur péché ou de leur damnation dans l'état d'innocence ni Dieu, ni quelque nature non créée de Dieu. Si tu trouves la solution que je t'invite à chercher, défends-la autant que tu le pourras et soutiens que les âmes des enfants sont d'une telle nouveauté qu'elles ne sortent d'aucune propagation, et communique-moi avec une amitié fraternelle ce que tu auras découvert. »

Des trois hypothèses contraires à celle du traducianisme, l'espèce de métempsycose admise par Origène, la création de toutes les âmes dès le début, mais sans les conséquences qu'Origène en tirait, et enfin la création journalière des âmes, soit au moment de la conception, soit lorsque le corps est déjà formé dans le ventre de la mère, Augustin semble n'avoir connu que la première, qu'il rejette, et que la dernière, qu'il incline à admettre, mais sans dissimuler les difficultés qu'elle renferme. Si chaque âme est créée au moment de la conception ou peu de temps après, Augustin ne voit pas comment l'on peut dire qu'elle a été faite dans Adam, qu'elle a péché dans Adam. La même difficulté s'élève contre l'hypothèse de la création simultanée des âmes, que l'on prête peut-être gratuitement et que j'ai moi-même prêtée à Grégoire de Nysse, si l'on n'y ajoute d'autres hypothèses identiques ou analogues à celles d'Origène; car de dire que toutes les âmes étaient dans Adam, comme les individus dans l'espèce, ce n'est rien dire du tout, ou se payer de mots d'apparence scientifique, Adam n'étant pas l'espèce, mais un individu de l'espèce dans l'hypothèse en question. Il n'y a en vérité qu'une seule supposition qui s'accorde pleinement avec le péché originel, c'est celle qui met toutes les âmes dans celle d'Adam, lequel les a transmises à ses descendants,

comme la vie charnelle, par la semence ou la génération. Alors seulement on peut dire que nous étions tous contenus dans le premier homme, avec notre corps, avec notre vie, avec notre âme, avec notre volonté[1], et que tout cela a été souillé, infecté, empoisonné par son péché[2]. D'où vient donc qu'Augustin hésite à admettre la seule hypothèse d'accord avec ses théories, et qu'il semble incliner vers celle de la création quotidienne des âmes, malgré toutes les difficultés qu'il y voit? C'est que l'école d'Alexandrie, particulièrement Origène, avait discrédité le traducianisme, comme une hypothèse grossière et matérialiste. C'est que le spiritualisme qu'ils avaient inoculé à la doctrine chrétienne ne permettait plus de penser que l'âme fût le sang ou quelque chose de semblable. Lors même qu'Augustin n'aurait pas été en grande partie néoplatonicien dans sa psychologie, il ne pouvait guère, quoiqu'il y fût entraîné par la logique, revenir aux grossières imaginations de Tertullien et de son temps. C'est la seule trace de l'influence très indirecte d'Origène ou de l'école chrétienne d'Alexandrie dans les spéculations du plus grand philosophe chrétien de l'Occident. L'Église latine le suivit dans cette inconséquence. Elle admit à la fois et la propagation du péché par la voie charnelle de la génération, comme si tous les hommes avaient existé véritablement en Adam, et la création journalière des âmes faites pour venir animer des corps corrompus, et, par le seul fait de leur union, souillées elles-mêmes de la tache originelle, comme si elles avaient été non par métaphore, mais effectivement et physiquement dans l'âme du premier pécheur. On n'eut pas même les scrupules, les hésitations d'Augustin. On répétait avec saint Paul que «le péché est entré dans le monde par Adam, et la mort (tant la mort physique

[1] Bossuet : «Il faut donc dire que la malice et, comme parle l'École, le formel de ce péché de notre origine, c'est d'avoir été en Adam, lorsqu'il péchait... Qu'est-ce qu'avoir été en Adam? Notre être, notre vie, notre volonté avait été dans la sienne : voilà notre crime.» (*Défense de la Tradition*, liv. IX, ch. XIII.)

[2] Reste toujours la difficulté d'une responsabilité individuelle de chacun de nous pour un crime qu'il n'a pas commis individuellement.

que la mort spirituelle, qui est la damnation) par le péché. » On ajoutait, avec saint Augustin contre les pélagiens, que « faire passer (dans tous les hommes) l'effet sans la cause, le supplice sans la faute, la peine de mort sans le démérite [1], » c'était prêter à Dieu une injustice manifeste; et l'on ne s'apercevait pas que, si cet argument vaut contre le pélagianisme, il est également valable contre l'hypothèse de la création journalière des âmes. Car elles ne peuvent sortir pécheresses et souillées des mains de Dieu, et c'est une manifeste injustice que de les condamner, sans qu'elles aient rien fait pour cela, à venir habiter des corps qui leur communiquent *ipso facto* et nécessairement le péché et la mort éternelle. Aussi on en revenait insciemment et involontairement à l'antique traducianisme, qui rendait au moins plausible la doctrine du péché originel. « Nous avons déjà remarqué, écrit Bossuet, que ce désordre (la concupiscence et partant la génération) n'est pas seulement un des effets de notre péché, mais qu'il en fait une partie, puisqu'il en est le fond et le sujet. Nous naissons dans ce désordre, parce que c'est par ce désordre que nous naissons, et qu'il est inséparable du principe de notre naissance. C'est donc là ce qui fait en nous la propagation du péché et la rend aussi naturelle que celle de la vie [2]. » Qu'est-ce cela, sinon la grossière doctrine de Tertullien et de ses contemporains?

Mais, à supposer que l'on eût repris ouvertement cette vieille hypothèse, l'origénisme n'aurait été complètement vaincu que dans l'Église d'Occident. Car, je le répète, celle d'Orient ne participa à la condamnation de Pélage que par une approbation sans examen des conciles de Milève et de Carthage : et, quoi qu'en dise

[1] Bossuet, *Défense de la Tradition*, VII, ch. xx. — Saint Augustin, *Ad Bonifacium*, IV, ch. iv; *De peccatorum mer.*, I, ch. ix, x, xv.

[2] *Défense de la Tradition*, IX, ch. xi. — Nous avons déjà eu occasion de dire le rapport que, dès le temps de Philon, et sans doute avant lui, on avait établi entre le péché originel et l'acte de la génération, sans s'inquiéter du commandement divin : « Croissez et multipliez, » lequel montre que, dans la pensée de l'auteur de la *Genèse*, la propagation de l'espèce n'implique nullement le péché.

Bossuet contre Richard Simon, il n'est pas supposable qu'en condamnant Pélage, elle ait par cela même donné les mains aux théories d'Augustin et condamné celles de ses docteurs et maîtres dans la foi. L'origénisme put donc se maintenir chez les Grecs, ou du moins reparaître de temps en temps, malgré la décadence philosophique, qui est sensible dès la fin du IVe siècle. Seulement ce système, comme nous l'avons annoncé dès le début de nos recherches sur l'influence d'Origène, se décomposa de bonne heure et ne passa que par lambeaux épars dans les écrivains ecclésiastiques postérieurs. Grégoire de Nysse est le seul qui le reprit à peu près dans son ensemble, mais en le modifiant sur presque tous les points par des corrections qui, en général, sont loin d'être heureuses. Il se survécut pourtant dans certaines de ses parties, notamment dans l'hypothèse de la préexistence des âmes, qui ne cessa de se reproduire avec une singulière persistance.

Le premier chez lequel se rencontre le phénomène que je viens de signaler est Némésius, évêque d'Émèse, qui a dû vivre au commencement du Ve siècle. Son traité *De la nature humaine* semble un extrait de Plotin ou de quelque néoplatonicien, avec des réminiscences des philosophies antérieures, notamment de celle d'Aristote. Mais tout à coup on ne sait plus si c'est le disciple des Alexandrins et des anciens philosophes ou celui d'Origène qui parle, lorsqu'il affirme la préexistence des âmes. Il combat l'hypothèse de la création perpétuelle des âmes, parce que tout ce qui a son origine dans le temps est changeant et périssable, tandis que l'âme est d'une essence immuable et immortelle, ensuite parce que la création, qui doit former un tout harmonique et complet, serait incomplète si des âmes étaient créées continuellement. Il ne peut concevoir davantage que l'âme soit engendrée par d'autres âmes; car elle serait encore, dans cette hypothèse, sujette à la mort, parce que tout ce qui est l'œuvre de la génération doit périr. L'âme est donc éternelle, comme toutes les essences suprasensibles. Quant à la métempsycose, Némésius l'admet dans le même sens qu'Origène, c'est-à-dire à

condition que l'âme humaine ne puisse pas passer dans le corps d'animaux dépourvus de raison.

N'écrivant pas une histoire de la philosophie, mais celle de l'origénisme, je dois me borner à rechercher les traces directes ou indirectes de la pensée d'Origène dans l'écrit de Némésius. Or à la doctrine de la préexistence des âmes créées avant le temps Némésius ajoute celle de l'éternité, non de la matière, mais de la création. Ritter attribue cette doctrine à l'influence des néoplatoniciens, mais surtout à celle d'Aristote; pourquoi n'y verrait-on pas un souvenir direct ou indirect de l'origénisme? Car incontestablement ce n'est pas l'éternité de la matière mais celle du monde qu'admet Némésius; et, par le monde, il n'entend, comme Origène, que le monde suprasensible ou spirituel. C'est encore à l'origénisme, mais à l'origénisme mitigé de Grégoire de Nysse, autant qu'à l'*Éthique à Nicomaque*, qu'il emprunte ses vues sur la liberté. Il la définit, comme Origène et comme Grégoire de Nysse, le pouvoir de choisir entre les contraires ou entre les possibles opposés[1]. C'est notre raison qui fait ce choix, et elle est le principe de l'action[2]. Comme Grégoire et Origène, il fait dériver de notre volonté tout le mal qui est dans l'univers. « Quand nous disons, écrit-il, que tout se fait selon le beau et le bien, il est évident que nous parlons non du vice des hommes ni de ce qui dépend de nous et de ce que nous faisons, mais des œuvres de la Providence, qui ne dépendent pas de nous. » Ce qui vient de Dieu est nécessairement bon; ce qui vient de l'homme peut être mauvais. Il serait blasphématoire d'attribuer le mal à Dieu, comme il serait absurde de l'attribuer à la nécessité, au sort, à la nature : le mal n'est imputable qu'à nous seuls. Mais, si nous sommes capables de mal, nous le sommes et devons l'être aussi de bien. Les bonnes actions ne sont donc point déterminées par la Providence, elles ne sont pas des œuvres

(1) Ἡ βουλὴ τῶν ἐπίσης ἐνδεχομένων... Ἐπίσης δὲ ἐσλὶν ἐνδεχόμενον ὁ αὐτό τε δυνάμεθα καὶ τὸ ἀντικείμενον αὐτῷ. (ch. XXXVIII, p. 152.)

(2) Ποιεῖται δὲ τούτου τὴν αἵρεσιν ὁ ἡμέτερος νοῦς καὶ αὐτός ἐσλιν ἀρχὴ πράξεως. (ch. XL, p. 152.)

de Dieu en nous, elles nous sont absolument propres. Origène et Grégoire de Nysse en auraient eux-mêmes convenu, en mettant peut-être plus de réserve dans l'expression. Mais ce qu'ils n'auraient pas avoué, parce qu'ils reconnaissaient l'œuvre de Dieu ou la part du Saint-Esprit dans nos bonnes actions et dans nos bonnes résolutions, c'est que la Providence n'a rapport qu'aux choses qui ne dépendent pas de nous, et que, pour les autres, elles sont absolument hors de la dépendance de la Providence[1]. Némésius semble borner la Providence ou la grâce de Dieu, dans ce qui concerne la morale, uniquement à la récompense du bien et à la punition du mal. Ajoutons qu'il n'était pas plus obligé qu'Origène à faire le mal éternel dans le passé ni dans l'avenir; car, s'il ne ramenait pas le diable à résipiscence, comme le fait Origène, il le faisait mortel : ce qui fait que Ritter se demande s'il le considérait, ainsi que les démons, comme des substances. Et, d'un autre côté, si rien ne dure éternellement que ce qui vient de Dieu, que ce qui est spirituel, que ce qui est bon, il semble que toutes les âmes humaines doivent finalement être sanctifiées, puisqu'elles sont immortelles. Mais la doctrine de Némésius est sur toutes ces questions si incertaine et si incohérente, qu'on ne peut y voir, et encore non sans hésitation, qu'un souvenir très éloigné et très effacé de l'origénisme[2].

La préexistence des âmes n'a rien qui doive étonner dans un écrivain qui suit d'aussi près que Némésius les néoplatoniciens. Mais voici trois philosophes chrétiens, Énée de Gaza, vers 487, Zacharie de Mitylène, vers 536, et Jean Philopon, à peu près dans le même temps, qui se proposent spécialement de combattre l'éternité du monde; et quelle est leur conclusion? C'est que le monde sensible est seul périssable, tandis que le monde

[1] Ἡ δὲ πρόνοια τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν. (ch. XLIV, p. 170.) — Καὶ μὴ τὴν πρόνοιαν πάντως αἰτίαν εἶναι τῶν τοιούτων. (ch. XLIV, p. 154.)

[2] Ainsi il admet la métempsycose, et il soutient en même temps que la liberté souveraine de choisir entre le bien et le mal, qu'il attribue à l'âme, ne s'exerce que dans la vie terrestre. Donc tout notre sort est décidé en cette vie; mais alors à quoi bon les migrations de l'âme? Et que devient le principe que rien ne dure que ce qui est spirituel et bon?

spirituel ou suprasensible est éternel. Le nœud de ces contradictions, peut-être plus apparentes que réelles, est dans cette opinion formellement exprimée par Némésius, que la création, telle que la décrivait Moïse, n'était que la genèse des choses sensibles, mais que les choses intelligibles, de quelque manière qu'elles eussent été faites, l'avaient été avant le temps[1] : opinion alors fort répandue, et qui venait en droite ligne d'Origène, en passant par Basile et Grégoire de Nysse. Est-ce aux platoniciens encore attachés aux vieilles croyances, ou bien aux partisans de ce qui restait de l'origénisme, qu'Énée de Gaza s'adresse dans son argumentation en règle contre la doctrine d'une vie antérieure? Aux uns et aux autres sans doute. A ceux qui tenaient pour une vie antérieure, parce que c'est le seul moyen d'expliquer la différence et l'inégalité des destinées ou des conditions humaines, Énée répond que cela n'a pas besoin d'explication, parce qu'il est indifférent en soi qu'on soit riche ou pauvre, bien ou mal portant, qu'on jouisse ou qu'on souffre, qu'on vive longtemps ou qu'on meure presque en naissant : toutes choses qui, ne dépendant point de la volonté et n'impliquant ni vertu ni vice, ne sont, aux yeux du vrai philosophe et selon la vérité, ni bonnes ni mauvaises[2]. Mais cet argument tout stoïcien ne lève point la difficulté qui avait arrêté Origène et qui lui avait fait supposer d'autres vies, antécédents et causes de celle-ci. Car, s'il est indifférent pour la vertu d'être riche ou pauvre, etc., il ne l'est pas de naître dans une famille d'honnêtes gens ou dans une famille de scélérats, dans une nation anthropophage ou dans une nation aux mœurs policées et humaines et, pour employer un de ces arguments *ad hominem* chers à Énée, ancien professeur de rhétorique, parmi des chrétiens ou des païens endurcis.

(1) Τὴν γὰρ τῶν αἰσθητῶν γένεσιν ὑπογράφων οὐκ ἐν αὐτῇ δὲ καὶ τῶν νοητῶν ῥητῶς ἔφησεν ὑποσταθῆναι φύσιν. (*Nemes.*, ch. II, p. 45.)

(2) *Théophraste*, p. 21, éd. Boissonade. *Théophraste* est le titre du dialogue d'Énée de Gaza, qui cherche à imiter Platon, en se moquant des platoniciens, mais qui, s'il a pu, chose facile, imiter ou copier quelques expressions, quelques tours du plus grand des amuseurs, comme l'appelle La Fontaine, n'a pas su lui dérober la pénétrante dialectique du philosophe.

Il raisonne plus solidement, quoique se noyant quelque peu dans le verbiage, lorsqu'il objecte aux néoplatoniciens et aux origénistes que, si l'âme a vécu avant d'être unie à un corps, elle doit conserver un souvenir de sa vie passée. Et, pénétrant plus avant dans la question, il soutient qu'en admettant que l'âme subisse en cette vie le châtiment de ses fautes anciennes, il serait contradictoire que Dieu ne lui laissât pas la mémoire de ces fautes, afin qu'elle sût pourquoi elle est punie et qu'elle s'en corrigeât. Les peines qu'elle endurerait alors n'aboutiraient-elles pas naturellement à la rendre plus farouche et plus perverse[1]? Il admet donc catégoriquement qu'il y a une création perpétuelle des âmes, puisque leur existence avant leur vie dans le corps serait inutile[2]. D'un autre côté, au reproche que Dieu a donc été oisif avant la création, à moins d'avoir créé de toute éternité, Énée répond que Dieu a développé sa fécondité ineffable dans l'éternelle génération du Verbe, par qui tout est créé, et dans l'éternelle procession du Saint-Esprit, par qui tout reçoit vie et perfection. Très bien, s'il n'ajoutait pas que, dans la génération du Verbe, était enveloppée la création des natures raisonnables, que Dieu a faites également avant le temps. « Car Dieu voulait, dit Énée, comme auraient pu le faire Clément et Origène, avoir à qui faire du bien[3]. » Que signifiait alors la création continuelle des âmes humaines? Puis, se laissant aller de plus en plus à la dérive vers la doctrine qu'il s'était proposé de réfuter, après avoir posé en principe que tout ce qui est matériel et fait dans le temps doit passer, il admettait cet autre principe, qui détruit le premier, que rien de ce qui tient son origine du Créateur ne peut être absolument mortel, et que ce qu'il y a de plus pur dans toutes choses est impérissable et subsiste toujours. « Si donc la matière, écrivait-il, s'altère et s'anéantit, la raison de la forme demeure toujours indestructible.

(1) *Théophr.*, p. 17.

(2) *Théophr.*, p. 43.

(3) *Théophr.*, p. 51. *Καὶ τὰς νοερὰς οὐσίας πρὸ τοῦ χρόνου πεποίηκε καὶ συνέτατ7εν· ἠβούλετο γὰρ ἔχειν οὓς ἂν εὖ ποιῇ.*

Ne voyez-vous pas que le grain de blé, lorsque les hommes en le semant l'ont enseveli en terre, se corrompt, se dissout et meurt, tandis que sa raison formatrice[1] ne cesse de subsister[2]? » C'est l'explication même qu'Origène donne de la résurrection, le σπερμαϊκὸς λόγος tenant, chez lui, la place du λόγος εἴδους d'Énée de Gaza. Mais il semble qu'Énée étende au monde corporel entier ce qu'Origène ne dit que de nos corps. Ce monde, selon lui, passera, mais pour se transfigurer et pour s'élever à la perfection et à l'immortalité. Mais peut-être n'entendait-il par ce monde renouvelé que le monde des esprits, avec cette portion de matière inhérente, d'après Origène, à tout esprit créé. Car nous voyons qu'Énée, pour sauver son principe que tout ce qui tire son origine de Dieu est immortel, se voit forcé de dire que Dieu n'a pas créé immédiatement les animaux et qu'il les a laissé produire médiatement par les éléments. Or cela me paraît une réminiscence non de Platon, mais d'Origène, qui exclut de la création première, c'est-à-dire de la seule création véritable, dont toutes les autres ne sont que des transformations occasionnées par le péché, les pierres, les plantes, les animaux, en un mot tout ce qui doit être un jour anéanti. Enfin, dernière réminiscence de l'origénisme, si tout ce qui tient son être de Dieu doit arriver à l'immortalité et à la perfection, le mal disparaîtra, et tout rentrera dans l'ordre voulu par le Créateur. Mais ces réminiscences de l'origénisme sont tellement enveloppées dans les replis d'une rhétorique brillante et creuse, que je n'attribue qu'avec hésitation la dernière à Énée. Je crois pourtant que c'est le souvenir de la réhabilitation universelle qui a dicté la page suivante : « Les êtres qui ont reçu en partage l'essence raisonnable doivent aimer à rendre à Dieu une pieuse obéissance, s'ils veulent faire un bon usage de leur liberté, ce qui est la marque d'immortalité la plus sûre qu'ils tiennent du Créateur. Mais s'ils trouvent pesant d'obéir au Premier, et si

(1) Ὁ δημιουργικὸς λόγος.

(2) Ἡ μὲν οὖν ὕλη φθείρεται καὶ διαλύεται· μένει δὲ σῶος καὶ αὐτὸς τοῦ εἴδους ὁ λόγος. (*Théophr.*, p. 65.)

chacun d'eux s'afflige de n'être pas lui-même le Premier, et convoite la tyrannie[1] et se met à sortir de la loi, détachés de l'ordre, ils tombent dans le désordre; et, s'éloignant de l'éclat glorieux du Roi, s'ils ne deviennent pas mortels, parce qu'ils ont été faits immortels dès l'origine, ils se sentent comme enveloppés des ténèbres de la mortalité et sont emportés çà et là comme par le torrent (de la matière), dont ils subissent la sujétion, au lieu de l'empire qu'ils convoitaient. Le Créateur, qui prévoyait cette déviation, a trouvé par avance le moyen de la faire cesser... Prenant ces êtres en pitié, il ne permet pas qu'ils soient en proie à une maladie immortelle (*οὐκ ἐᾷ νοσεῖν ἀθάνατα*), et pour cela il fait que l'objet qu'ils aiment le plus soit mortel et que, par son anéantissement, s'anéantisse du même coup la tyrannie que cet objet exerce sur eux[2]... Platon a connu cet anéantissement du sensible, mais sans connaître l'immortalité future dont il serait doué. Car il introduit dans le *Timée* la destruction non seulement de la terre, mais encore du ciel, lorsqu'il dit que le ciel se nourrit de sa propre destruction[3]. Si donc il y a dans le ciel nourriture et destruction, où donc est son immortalité, à moins que le Créateur, (à la suite et) en échange de cette dissolution du ciel et de la terre, ne consolide par d'indissolubles liens l'univers pour une immortalité après laquelle il n'y aura plus ni trépas, ni réapparition violente du mal, ni mortalité (*μεθ' ἣν οὐκέτι τελευτὴ, οὐδὲ κακίας ἐπανάστασις οὐδὲ θνητὸν οὐδέν*)? Les stoïciens ont pensé que le ciel et la terre étaient fréquemment détruits,

[1] Ritter, dans le résumé qu'il fait de ce passage (t. II, p. 450 de la traduction), semble ne l'entendre que de la désobéissance, de la chute et de la réhabilitation de l'homme. En effet, ni dans ce qui précède, ni dans ce qui suit, il n'est question de la chute des anges. Mais ce n'est pas l'homme qui aspire à la tyrannie ou veut détrôner le *Premier*. Il faut donc laisser à l'expression d'Énée (*τοὺς λογικὴν οὐσίαν μεταλαχόντας*) toute sa latitude.

[2] Cet objet, c'est le corporel ou le sensible.

[3] Ce n'est ni l'expression textuelle, ni le sens de Platon, qui ne connaît ni création, ni anéantissement. Platon, expliquant l'immortalité du monde, qui comprend en lui tout ce qu'il y a d'éléments d'eau, de terre, d'air et de feu, dit qu'il se nourrit de lui-même et, en quelque sorte, de ses propres pertes (*αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφὴν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρεχον*). Les éléments se détruisent en se changeant

fréquemment renouvelés. Mais si le ciel et la terre doivent être plus d'une fois détruits, cette révolution est superflue et n'a pas de sens. Donc mieux vaut un changement une fois pour toutes, après lequel il n'y aura plus de changement, et l'homme ressuscitera à la vie pour ne plus mourir. Car il n'y aura plus rien de mortel, et toutes choses seront nouvelles et impérissables, l'univers et l'homme[1]. »

Avec autant de vaine rhétorique qu'Énée de Gaza, Zacharie le Scolastique, évêque de Mitylène, montre encore moins de précision et de netteté dans la pensée. Il ne fait d'ailleurs que répéter dans son *Ammonius* les arguments qu'Énée avait développés dans son *Théophraste* contre l'éternelle existence du monde, en les mêlant aux mêmes contradictions. Lui aussi il admet d'une certaine manière que la création est éternelle. Car, pour éviter le reproche de paresse que les néoplatoniciens adressaient au Dieu des chrétiens, il suppose qu'avant la création de ce monde, il créait le monde intelligible (*ἐποίει γὰρ τὸν νοητόν*[2]); et, lors même que le texte auquel je fais allusion serait fautif, comme Barth le suppose sans raison, l'idée et la contradiction que je prête à Zacharie n'en seraient pas moins réelles. Car, un peu plus loin, résumant par la bouche de son auditeur ce qu'il a lui-même développé, il écrit : « Tu disais, mon cher, que ce monde-ci a été fait après les intelligibles, lorsqu'il convint qu'il fût appelé à l'existence.... et qu'ainsi Dieu n'est pas resté dans le repos et l'inaction avant la création du

perpétuellement les uns dans les autres; ils ne s'anéantissent pas; de sorte que le monde dure tant que dure leur harmonie; et cette harmonie est indestructible, par la volonté de Dieu.

(1) *Théophraste*, p. 57 : *Οὐκοῦν ἄμεινον ἡ εἰς ἅπαξ μεταβολὴ μεθ' ἣν οὐκέτι μεταβολή, καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀναβιώσεται, οὐχ ὥστε πάλιν τεθνάναι. Οὐδὲν γὰρ ἔσται θνητόν, ἀλλὰ πάντα καινὰ καὶ ἀθάνατα, καὶ ὁ πᾶς οὗτος κόσμος καὶ ὁ ἄνθρωπος.*

(2) *Ammonius*, p. 110. Je suis le texte de Boissonade, qui est celui des éditeurs et des traducteurs antérieurs à C. Barth. Celui-ci propose de lire *ποιήσει γὰρ αὐτὸν νοητόν*, contrairement à la suite des idées. Dieu n'est pas fainéant dans l'éternité *post* (*οὐκ εἰς ἀΐδιον*), car il refait ce monde en le transfigurant (*μετασχηματίσει γὰρ τοῦτον*), ni dans l'éternité *ante* (*οὐδ' αὖ ἐξ ἀιδίου*), car il faisait le monde intelligible (*ἐποίει γὰρ τὸν νοητόν*).

monde sensible, puisqu'il faisait les intelligibles, puisqu'il versait d'abord ses bienfaits sur les natures intellectuelles et qu'il les remplissait de ses grâces[1]. » Comme Énée, il reprend sous les noms de *λόγοι δημιουργικοί*, de *λόγοι τῶν σωμάτων*[2] la théorie des *σπερματικοὶ λόγοι*, qu'Origène avait empruntée au stoïcisme; mais il le fait fort obscurément, et l'on dirait ou qu'il ne se comprend pas lui-même, ou qu'il craint de s'expliquer. Il avait pris part, en 536, au synode de Constantinople, où l'origénisme fut définitivement condamné; et l'on comprend qu'il écourte et obscurcisse sa pensée, lorsqu'elle vient à se rencontrer avec celle d'Origène. Ce qui ne l'empêche pas, lorsqu'il parle de la fin du monde et de son rétablissement final dans la perfection, de déclarer très nettement cette fois qu'aucune des créatures que le Bien a toutes faites pour lui-même ne sera livrée à la perdition et à l'anéantissement, et que la destruction de ce monde sensible n'est admise par l'être bon que pour un temps fort court, en vue de faire du bien aux natures raisonnables, afin que nous ne soyons pas en proie à une maladie éternelle[3]. Le Créateur veut qu'aucun des êtres qu'il a faits ne soit sans fin dominé par la mort et par le néant. Car sa volonté est que toutes choses soient, et qu'elles soient bonnes et heureuses, et qu'elles soient toujours[4]. Mais c'est trop insister sur l'*Ammonius*, qui ne me paraît que la doublure et la contrefaçon du *Théophraste*.

[1] Ἔφης, ὦ ἀγαθὲ, τόνδε τὸν κόσμον ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δεδημιουργῆσθαι μετὰ τὰ νοητὰ, ὅτε ἔδει αὐτὸν ἐπεισαχθῆναι τοῖς οὖσιν... οὕτως τὸν Θεὸν μὴ ἐν ἀργίᾳ πρὸ τῆς τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου δημιουργίας διαμένειν ἔλεγες, ὡς ἐργαζόμενον τὰ νοητὰ καὶ ταῖς νοεραῖς φύσεσι πρῶτον τὰς εὐεργεσίας ἐκχέοντα καὶ αὐτὰς τῶν αὐτοῦ χαρίτων ἐμπιπλῶντα (p. 132).

[2] Tantôt ces *λόγοι δημιουργικοί* ne semblent que les idées divines qui existent simplement en Dieu. « Nous appelons Dieu créateur même avant l'existence des créatures, comme ayant en lui-même les raisons créatrices : » ὡς ἔχοντα τοὺς δημιουργικοὺς λόγους ἐν ἑαυτῷ (p. 115-116). Tantôt ils semblent exister dans les créatures, lorsque l'auteur les fait intervenir dans l'explication de la résurrection des corps (p. 149), mais alors il s'explique si mal que je ne sais ce qu'il fait de ces *λόγοι τῶν σωμάτων*.

[3] Οὐδὲν γὰρ τῶν δι' ἑαυτοῦ πρὸς τοῦ ἀγαθοῦ γεγονότων διηνεκεῖ φθορᾷ παραδοθήσεται, καὶ ἡ πρὸς βραχὺ δὲ φθορὰ ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῶν λογικῶν ἐπῆκται πρὸς τοῦ ἀγαθοῦ, ὡς ἂν μὴ ἀθάνατα νοσῶμεν (p. 141).

[4] Πρῶτον μὲν ὁ δημιουργὸς, ἵνα μηδὲν τῶν πρὸς αὐτοῦ γεγονότων ὑπὸ θανάτου

Jean Philopon, qui combattit, comme les deux précédents, l'éternité du monde, arrive comme eux à une conclusion directement contraire à celle qu'il poursuivait. Car lui aussi fait le monde spirituel antérieur au monde sensible, et par conséquent éternel. Mais il semble qu'il soit arrivé à cette conclusion par une autre voie. Il suppose comme Aristote que la nature raisonnable est essentiellement impassible : ce qui le conduit à lui conférer l'immortalité, l'éternité; étant impassible, elle est de plus, selon lui, exempte de péché et par conséquent de châtiments. On peut se demander ce que devenait la croyance chrétienne de la résurrection avec de pareils principes. Philopon les appliquait cependant à l'explication de cette croyance. Mais l'exposition de ses doctrines aussi confuses que subtiles ne saurait rentrer dans ce travail : je me contenterai de remarquer que, si l'existence éternelle et bienheureuse que Philopon accordait aux natures raisonnables s'accorde avec les conclusions dernières de l'origénisme, les principes d'où il part sont tout l'opposé de ceux d'Origène, dont tout le système repose sur la peccabilité des esprits créés et sur leurs expiations successives.

Nous retrouvons donc, sinon dans Jean Philopon, au moins dans Énée et Zacharie, des traces incontestables d'origénisme; mais ce ne sont que des réminiscences décousues, par conséquent sans grande signification, parce que, détachées du système qui les a portées naturellement, ces pensées sans racine n'ont plus que l'apparence de la vie. Le commencement et la fin, la cosmologie et la téléologie, avec l'économie divine qui prépare les esprits à leur fin dernière, tout se correspond et se tient étroitement dans Origène, et, quoique son système puisse par certains côtés paraître formé de pièces rapportées, il n'en est pas moins un dans son esprit général, par la vive pensée du divin ou de la perfection à laquelle tous les véritables êtres sont appelés, en tant que créatures du Bien même.

καὶ φθορᾶς κρατοῖτο διηνεκῶς· εἶναι γὰρ τὰ πάντα βούλεται καὶ εὖ εἶναι, καὶ ἀεὶ εἶναι (p. 149). Il doit avoir disparu quelque mot après *δημιουργός*, car la phrase principale manque de verbe.

Il reparaît quelque chose de ce sentiment dans un moine du VIIe siècle, Maxime, qui le doit moins peut-être à Origène qu'à Grégoire de Nysse, dont il faisait son étude. Maxime est de l'école du faux Denys l'Aréopagite[1], sur lequel il a même laissé un double commentaire. Heureusement que l'influence de ce mystique est contre-balancée par celle de Grégoire. Maxime semble ignorer la doctrine des émanations, qui est au fond celle même de l'Aréopagite; ce n'est pas à un être supérieur se rattachant lui-même à un être supérieur, et ainsi de suite, mais à Dieu même qu'il aspire à s'unir. Il parle beaucoup trop de la passivité de l'âme; il fait beaucoup trop consister, à l'exemple de son modèle mystique, notre perfection et notre bonheur dans cette passivité. Mais, ramené au vrai par un guide plus sain, il est loin de méconnaître la part de l'homme dans son salut. On pourrait éprouver quelque défiance en lisant des propositions telles que celles-ci : « Toute créature a par la grâce de Dieu tout ce qu'elle a, elle possède pour tout bien la faculté de recevoir le bien. — Dieu n'a pas seulement créé toutes choses; mais encore son activité est toujours présente dans toute créature. » Mais ces propositions peuvent être prises dans un très bon sens, et nous verrons que Maxime est plus voisin d'Origène et des autres Pères grecs que de saint Augustin dans sa doctrine de la grâce. Tout ce qu'il y a d'être en nous est bon, parce que l'être vient de Dieu. Le mal consiste seulement dans le non-être. Le premier homme avait été créé exempt du mal; il devait seulement comme toute créature s'approprier le bien par son activité libre. Il se perdit en vertu même de cette liberté, et sa nature fut corrompue. Mais depuis, la nature humaine n'a pas été tellement altérée par la propagation du péché que tout bien soit effacé en elle; il nous reste toujours le germe et la faculté du bien; et ce bien doit s'accroître par la résurrection jusqu'au degré de grandeur et de beauté assigné à la nature raisonnable. Les effets de l'Esprit-

[1] Ce faussaire, loin d'être l'auditeur de saint Paul, est du commencement du Ve siècle, et ses ouvrages datent à peu près du moment où ils commencent à être connus et cités.

Saint ne sont que des excitations de nos puissances naturelles, et si Maxime les appelle une création dans notre âme, cette création est de telle sorte, selon lui, que la grâce de l'Esprit ne peut nous révéler les mystères qu'autant qu'il y a en nous des puissances naturelles capables de recevoir la connaissance révélée. Mais il n'est pas permis de dire que la grâce seule et par elle-même opère dans les saints la connaissance des mystères sans lumières qui leur soient propres. La grâce de l'Esprit n'engourdit pas la puissance de la nature; elle la réveille et la ravive plutôt, paralysée qu'elle était par des passions et des habitudes contraires à la nature, en rendant par l'usage de passions et de mœurs conformes à la nature une activité nouvelle à la pensée des choses divines. Sans doute avec ses habitudes mystiques de langage, Maxime parle beaucoup trop de la réceptivité et pas assez de l'effort et de l'activité de l'âme, appelant la lumière et allant au-devant de la grâce. Mais pour trouver Dieu, il faut le chercher; pour recevoir la grâce, il faut la demander, et si l'on ne supposait pas un effort, un déploiement d'activité de notre part, on ne comprendrait pas des phrases comme celle-ci : «La grâce du Saint-Esprit n'opère point la sagesse dans les saints indépendamment de la raison qui la reçoit, ni la connaissance indépendamment de la faculté qui reçoit le Verbe.» Ce n'est qu'au dernier terme de notre ascension, quand Dieu sera tout dans tous, que l'action propre de la créature cessera pour faire place à la seule action de Dieu. Là est la grande différence entre Maxime et Grégoire de Nysse, et même entre lui et Origène, qui cependant admettait une béatitude finale sans mouvement et sans progrès. Celui-ci est tellement épris de l'activité et du mouvement, qu'il transporte la raison discursive jusque dans «ce sabbat éternel» auquel aboutissent enfin tous les voyages des âmes; car le bonheur qu'il nous promet sera de contempler Dieu, non seulement en lui-même, mais en quelque sorte dans son histoire, je veux dire dans cette économie qui embrasse l'universalité des êtres et tout le cours des siècles. L'image par laquelle Grégoire tâche de

rendre la perfection toujours croissante et sans fin qui nous attend revient mieux aux idées mystiques de Maxime. Ce vase s'augmentant par l'effusion des biens divins qu'y verse une source inépuisable semble n'exprimer que la réceptivité de l'âme. Mais à mesure que croît notre capacité du bien, à mesure croît en nous l'énergie de le désirer, de le vouloir, de nous en saisir : l'activité, à ce qu'il semble, croît avec les dons que Dieu nous communique. Dans tous les cas, Grégoire ne connaît pas cette quiétude passive qui semble à Maxime le comble de la perfection.

Mais Maxime est plein, comme Grégoire et comme Origène, des grandes promesses du christianisme. Il espère, il nous fait espérer une pleine connaissance du divin dans « l'union du limité avec l'infini, de la mesure avec Celui qui n'a point de mesure, de la créature avec le Créateur, du mobile avec Celui qui n'est pas susceptible de mouvement. » L'union de ces deux natures dans le Christ est l'image et la promesse de notre union avec Dieu. Mais cette union, comme nous l'avons donné à entendre, ne doit pas être considérée comme le développement de notre propre nature : car « dans les siècles à venir, dit Maxime, ce n'est pas nous qui faisons cette transformation par laquelle nous sommes déifiés, mais nous la recevons passivement; et c'est pour cela que nous ne cessons pas d'être déifiés. Cette transformation est une œuvre surnaturelle... La nature en effet ne possède pas de puissance capable de saisir et de comprendre ce qui est au-dessus de la nature. » Cette parfaite union du fini et de l'infini étant la fin que le Créateur s'est proposée de toute éternité, Maxime conclut de là que toutes les âmes déchues seront non seulement sauvées, mais glorifiées. Il pensait avec Grégoire de Nysse que toutes choses doivent être unies à Dieu par le Verbe, que Dieu sera un jour tout pour tous et dans tous, et qu'ainsi la fin du monde sera la rénovation universelle du genre humain ou plutôt de la créature raisonnable[1] : doctrine toujours attaquée, mais qui reparaissait sans cesse dans la théologie philosophique

[1] *Quæst. et Dub.*, XIII, p. 304.

des Grecs. Maxime la met avec raison sous l'autorité de Grégoire de Nysse, dont il fait à ce sujet une vive apologie. Mais elle était d'Origène, quoi qu'en dise Ritter, avant d'être de Grégoire, car cette espérance infinie était comme le *punctum saliens* ou le germe vivant d'où tout le système d'Origène s'était développé; et c'est un fait extrêmement remarquable que la doctrine du salut universel, admise peut-être par Clément, professée hardiment par son successeur, reprise par deux évêques, lumières de l'Église grecque, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze, débattue sans fin par les moines de l'Égypte et de la Palestine, sans être dominante dans l'Orient, s'y soit toujours conservée jusque dans les langueurs de la philosophie théologique expirante, tandis que triomphait dans l'Occident, sous l'influence de saint Augustin, la doctrine contraire du petit nombre des élus.

Je ne poursuivrai pas plus loin ces recherches parmi les philosophes ou écrivains ecclésiastiques de Byzance. Bientôt commença la scolastique grecque avec Jean de Damas (718-741), dont le livre intitulé *Source de la connaissance* a été pour l'Orient ce que fut plus tard le *Livre des sentences* pour l'Occident. Quoique l'ouvrage de Jean de Damas ne soit qu'une compilation, il aurait pu, comme celui de Pierre le Lombard, servir de point de départ à des spéculations originales. Mais on ne voit pas que la scolastique grecque ait jamais eu la puissance et la sève de la scolastique occidentale. Le grand effort des théologiens du IIIe et du IVe siècle avait épuisé ce qui restait de force à l'esprit hellénique; il se ralentit dès le milieu du IVe siècle et va de plus en plus s'effaçant. Némésius n'est qu'un érudit, Énée et Zacharie ne sont que des rhéteurs; et, s'il paraît y avoir un peu plus de philosophie dans Maxime, c'est qu'il copie Grégoire de Nysse, en l'amalgamant tant bien que mal avec le faux Denys l'Aréopagite. Et, chose remarquable, moins ces hommes sont philosophes, plus ils conservent d'élégance et de pureté. Cela dura jusqu'à la chute de l'empire d'Orient. Comparez une page de Psellus, de Photius ou de Nicolas de Méthone, à quelque page d'Abélard, de Guillaume de Conches ou de Gilbert de la Porrée, vous croirez lire des

écrivains policés, à côté de barbares. Mais ces barbares ont plus de mouvement d'esprit que ces hommes qui lisent Platon et Aristote, Basile et Grégoire de Nazianze. Je n'oserais certes prononcer un jugement trop catégorique sur la scolastique byzantine : elle est trop incomplètement et trop mal connue pour cela. Mais philosophes, théologiens, mystiques, tous paraissent plutôt accablés qu'excités par les richesses intellectuelles dont ils sont les détenteurs, jusqu'au moment où ils seront forcés de les porter dans l'exil à des peuples plus jeunes et d'une intelligence plus active. Dans tous les cas, lors même que nos bibliothèques et les couvents de la Grèce et de la Russie renfermeraient des trésors qu'on ne soupçonne pas, on comprend qu'il m'est impossible de poursuivre les traces d'Origène, s'il y en a, à travers la philosophie et la théologie byzantines : ce serait un travail de longues années et qui, selon toute probabilité, ne payerait pas de ses peines celui qui l'entreprendrait.

Tournons-nous donc vers l'Occident, qui nous est un peu mieux connu. Origène n'y était guère connu avant les controverses pélagiennes. Ce qu'Hilaire de Poitiers, Ambroise et Jérôme avaient traduit de ses ouvrages ne pouvait donner une idée de sa philosophie ; et lorsque Rufin publia sa version des *Principes*, cet ouvrage, sans exciter de notables tempêtes, fut vu généralement avec défiance, et les doctrines qu'il contenait furent à peu près comme si elles n'étaient pas. Le triomphe de la grâce augustinienne fut le dernier coup porté à l'origénisme. Car, bien qu'il n'ait été que peu question d'Origène dans la controverse soulevée par Pélage[1], les orthodoxes comme les hétérodoxes semblant s'être donné le mot pour ne pas prononcer son nom ; bien que les conciles de Milève, de Carthage, de Sardaigne et de Milan, et les papes Célestin, Gélase, Hormisdas, Félix IV et Boniface II aient gardé le même silence, il n'en est pas moins vrai que l'approbation sans réserve des écrits d'Augustin était la condamnation formelle, quoique tacite, de ceux

[1] Saint Jérôme, qui, depuis ses querelles avec Rufin, était devenu un fougueux adversaire d'Origène, est le seul qui accuse Origène.

d'Origène. En prenant à la lettre et la tradition du péché originel et l'Épître de saint Paul aux Romains, Augustin ruinait par la base tout l'édifice construit si péniblement par le Père grec. Lors donc qu'on voit le long règne d'Augustin dans l'Occident, qui le considéra unanimement comme le théologien par excellence, et révéra ses écrits presque à l'égal des Livres sacrés, ne doit-on pas regarder comme inutile de rechercher des traces ou la réapparition spontanée de certaines doctrines d'Origène dans les pays soumis à l'Église romaine? Mais il n'y a pas de victoire ou de défaite décisive et absolue dans l'ordre de la pensée. Moins de soixante ans après que Cassien ou les Marseillais avaient été « condamnés par tout l'Occident », il fallait encore condamner le semi-pélagianisme dans la personne de Fauste, vertueux évêque de Riez; et si, du second concile d'Orange, où fut prononcée la sentence en 494, jusqu'au IXe siècle, l'augustinianisme ne soulève plus aucune résistance apparente, c'est moins par le fait d'une foi profonde et raisonnée qu'à cause des ténèbres croissantes de la barbarie au milieu d'invasions et de révolutions sans cesse renouvelées. Mais combien d'hommes, en parlant par habitude ou par imitation comme Augustin, pensaient au fond, et sans bien s'en rendre compte, comme Cassien et comme Fauste, c'est-à-dire comme Origène! Toutes les fois en effet que l'augustinianisme fut exposé sans ménagement et dans toute sa rigueur, il est remarquable, comme nous l'avons déjà noté, qu'il ait excité des défiances et des répulsions; et s'il paraît jusqu'au IXe siècle régner paisible et sans partage, c'est que, dans la dissolution universelle de l'empire d'Occident, lorsque les institutions, les mœurs, les idées et les langues se décomposaient, l'esprit humain accablé songeait moins à examiner ses croyances et à émouvoir de nouvelles questions qu'à sauver quelques débris du grand naufrage où s'engloutissait le passé : il employait ce qui lui restait de forces à recueillir, avec Cassiodore, Bède le Vénérable et quelques autres, la somme ou le *compendium*, bien pauvre et toutefois précieux, des connaissances qui se conservaient encore.

A peine les ténèbres, qui n'avaient fait que s'épaissir du VIe au VIIIe siècle, viennent-elles à se dissiper quelque peu, grâce aux efforts de Charlemagne et de ses premiers successeurs, que nous entendons retentir dans une dispute théologique ces paroles, qui ont lieu d'étonner : « Ô éternelle vérité! Ô charité véritable, montre-toi à ceux qui te cherchent partout où tu es. Montre, ô créatrice très sage, qu'il n'y a rien hors de toi, que tout ce qui est existe en toi, et ces choses-là seulement ont pu être prévues, prédestinées et voulues par toi. . . Ô Seigneur très miséricordieux, tu n'as point fait le péché, ni la mort, ni le néant et le châtiment, et c'est pourquoi ils ne sont pas. . . . . Jésus-Christ est l'éternelle vie, il est la mort de l'éternelle mort. . . Je crois à une seule prédestination, qui est ce qu'est Dieu lui-même, étant sa loi éternelle et immuable, et comme elle ne prédestine personne au mal, car elle est le Bien, elle ne prédestine personne à la mort, car elle est la Vie[1]. »

D'où vient cette protestation hardie qui oppose nettement Origène à Augustin? D'un moine irlandais ou écossais, vivant à la cour de Charles le Chauve; ou plutôt elle vient de la Grèce elle-même, parlant par la bouche de ce barbare. Depuis que le Cilicien Théodore de Tarse était venu apporter la culture hellénique à la Grande-Bretagne, cette culture, quoi qu'en dise Bède le Vénérable, ne s'y était jamais perdue, ou du moins s'y était précieusement conservée dans quelques lieux retirés, tels que l'île de Hi et l'île des Saints. C'est dans un de ces refuges de la science antique que se forma Jean appelé *Scot Érigène*. Aussi versé que l'avait été Boèce dans la langue hellénique, mais lui étant supérieur, ainsi qu'à Martianus Capella et à Cassiodore, par la liberté et la portée de l'esprit, il n'était pas homme

[1] *De Prædestinatione*, ch. XVIII, ap. Manguin, t. I, p. 184 et 189. Je prends ce texte du *De Prædestinatione* dans Sainte-René Taillandier, *Thèse sur Jean Scot Erigène* (1843). Je prendrai également toutes les autres citations que je ferai de Jean dans la même thèse, et dans le troisième volume de l'*Histoire critique de l'École d'Alexandrie* par E. Vacherot. Je les contrôlerai l'un par l'autre et par MM. Hauréau (*Phil. scol.*, t. I, p. III-131) et X. Rousselot (*Étude sur la Phil. dans le moyen âge*, 1re partie, p. 49-75).

à reculer devant les théories les plus aventureuses, et l'on peut s'attendre à rencontrer dans sa philosophie bien des souvenirs de l'origénisme, comme il s'en rencontre en effet, mais mêlés avec des idées d'une autre provenance. Aussi voudrait-on savoir si Jean Scot a connu directement Origène, et si Théodore avait apporté des écrits du Père alexandrin dans les Îles-Britanniques, et quels étaient ces écrits. Jean Scot le mentionne assez fréquemment, mais dans les endroits où il le nomme je n'ai point trouvé de citations textuelles, tandis qu'il semble parler en son propre nom [1] lorsque son texte rappelle de plus près celui des écrits d'Origène que nous possédons aujourd'hui. Quoi qu'il en soit de cette question, disons que, tandis qu'il ne cite guère qu'Augustin et Ambroise parmi les Pères latins, il s'en réfère souvent, parmi les Grecs, à Origène, à Basile, aux deux Grégoire, à Épiphane, à Denys l'Aréopagite et à son commentateur, le moine Maxime; et ce n'est point à l'Église d'Occident mais à l'Église grecque qu'il emprunte ses audacieuses théories. Voilà pourquoi, pour le dire en passant, il s'attache surtout à Ambroise, parmi les Latins, et, dans les écrits de ce Père, à son *Hexaméron*, le plus allégorique et le plus alexandrin de ses traités. Saint Augustin n'est réellement mentionné que *honoris causa*. Et maintenant, en laissant de côté Épiphane, auquel, en vérité, il ne doit rien, Basile, à qui il doit peu de chose, Denys l'Aréopagite, auquel il doit trop, il ne nous reste pour retrouver Origène dans Jean Scot, à supposer qu'il ne l'ait pas connu directement, que les deux Grégoire, surtout l'évêque de Nysse, et Maxime, auxquels il faut joindre saint Ambroise; ou, pour parler plus exactement, il ne reste qu'Ambroise et Grégoire de Nysse, puisque

[1] En voici un exemple : «Pour moi, dit-il, sans entrer dans la discussion des différents sens donnés par les commentateurs, voici comment j'entends le texte sacré : je crois que le ciel et la terre sont précisément les causes premières que nous cherchons, et que Dieu le Père a créées et déposées dans le Fils, nommé ici du nom de *Principe*. Dieu a créé dans le Principe (c'est-à-dire dans le Verbe) le ciel et la terre.» Or nous savons que cet ingénieux contresens est d'Origène, qui n'avait pu consentir, ni dans son *Commentaire sur la Genèse*, ni dans son *Commentaire sur Jean*, à laisser leur vrai et naturel sens aux mots Ἐν ἀρχῇ.

tout ce qu'il y a d'origénien dans Maxime lui vient de ce dernier Père. Il n'est pas difficile de retrouver dans Jean Scot ce qu'il tient d'Origène par Grégoire de Nysse; la chose est plus délicate pour les emprunts faits à Ambroise, parce que le commentaire sur les quatre premiers chapitres de la *Genèse*, duquel l'évêque de Milan a pris une partie de son *Hexaméron*, a disparu.

Jean Scot ne se fait pas de la philosophie une autre idée qu'Origène. « Il n'y a pas, dit-il, deux études différentes, l'une de la philosophie, l'autre de la religion. Qu'est-ce que s'occuper de philosophie, sinon exposer les règles de la vraie religion, qui nous montre les moyens de chercher par la raison à comprendre Dieu, la cause suprême et première de toutes choses, et à l'adorer humblement? Ainsi la vraie philosophie est la vraie religion, et la vraie religion est la vraie philosophie. » Scot, il est vrai, paraît aller plus loin qu'Origène, toujours humble et modeste dans ses plus grandes audaces, lorsqu'il écrit fièrement : « Qu'est-ce que l'autorité? Et qu'est-ce que la raison? L'autorité n'est autre que la vérité découverte par la raison et déposée dans les écrits des Pères. La raison précède donc l'autorité; loin que la raison relève de l'autorité, c'est le contraire qui est vrai. Toute autorité que la raison ne confirme pas est fragile, tandis que la raison vaut par elle-même et n'a pas besoin d'être confirmée par l'autorité [1]. » Mais ces fières paroles pourraient faire prêter à Jean Scot des sentiments qu'il n'avait pas. Ce qui en détermine le sens, c'est ce qu'il ajoute que la raison ne se suffit pas à elle-même, qu'elle doit être prévenue, excitée par la révélation ou par les Livres saints, et soutenue par la grâce; Origène et les autres Pères grecs disent par l'inspiration du Saint-Esprit; Scot dit, d'après Maxime, par des *théophanies*, dans lesquelles l'action de Dieu et celle de l'homme s'unissent, l'homme s'efforçant de s'élever à Dieu, et Dieu descendant vers l'homme. En somme, la liberté de penser dont on fait honneur à Jean Scot n'est pas différente de celle que nous avons signalée dans Origène : elle

[1] *De Div. Prædest.*, apud Manguin, t. I, p. III.

consiste à user arbitrairement des textes, en y appliquant la méthode allégorique.

Sans me perdre dans la théologie supertranscendante de Jean Scot, tout entière empruntée au faux Aréopagite, je passe à ce qu'il pense de la création. Que l'acte de la création soit un et indivisible, cela ne fait aucune difficulté : Clément, Origène, Basile et les deux Grégoire l'avaient admis, comme le fait Jean Scot. Mais ce qui ne lui est commun qu'avec Origène, ce que contestaient surtout les écrivains ecclésiastiques grecs du ve et du vie siècle, comme nous l'avons vu par Énée et par Zacharie, c'est que le monde est éternel. Jean Scot est très net et très ferme sur ce point. Dieu, selon lui, ne souffre pas d'accident, et la création aurait été un accident dans la vie divine, si Dieu eût existé avant et sans le monde. Si donc Dieu a existé avant le monde, il n'y a pas là un intervalle de temps mesurable, mais un intervalle logique, l'antériorité rationnelle de la cause à l'effet. Le monde est donc éternel, tout en étant créé [1]. C'est le raisonnement et la conclusion d'Origène; la seule différence entre Scot et lui, c'est que pour lui la création est une création véritable, tandis qu'elle n'est pour Scot qu'une émanation. Car Dieu crée, non par un acte de volonté, comme dans Origène, mais par l'éternelle vertu de son éternelle substance [2].

Scot d'ailleurs me paraît suivre et résumer le commentaire d'Origène sur la *Genèse*, dans son interprétation des premiers versets de Moïse. Indiquant brièvement les différents sens donnés par les interprètes aux mots si simples : *Au commencement Dieu fit le ciel et la terre :* « Pour moi, dit-il, je crois que le ciel et la terre sont précisément les causes premières (πρωτότυπα, προορίσματα, θεοῦ θελήματα) que Dieu le Père a créées d'abord et déposées dans le Fils, nommé ici *Principe* [3]. Dieu a créé dans

(1) *De divisione naturæ*, p. 74, 77.

(2) *Ibid.*, p. 78.

(3) *Ibid.*, livre II, p. 15, 105 et 106. Mais comment *dans le Principe* peut-il signifier *dans le Fils?* C'est que, comme le dit Origène, si le premier-né de la création est l'image du Dieu invisible, le Père est son principe; et semblablement le

le Principe le ciel et la terre. » C'est là du pur origénisme. Lorsqu'au sujet de cette terre, qui est « invisible et vide » (*invisibilis et vacua*), selon la Vulgate, « invisible et sans forme » (*invisibilis et incomposita*), selon les Septante, Scot la transforme en terre mystique, lorsqu'il nous parle de son extrême subtilité, de l'inexprimable simplicité de sa nature spirituelle[1], il suit encore le même guide. C'est Origène qui, à la suite de Philon, ne pouvant consentir à prendre à la lettre le texte de Moïse, a imaginé cette terre idéale, ce ciel idéal, premiers exemplaires, celui-ci du monde spirituel, celle-là du monde matériel. Est-ce lui encore qui a vu la matière dans ces ténèbres et cet abîme du demi-verset : « Et les ténèbres étaient sur la face de l'abîme »? Il a bien certainement prêté à Scot et l'étrange interprétation des « eaux d'en haut », qui deviennent la nature intellectuelle, et le rapprochement qui leur paraît, à l'un et à l'autre, confirmer cette interprétation : « Et les eaux qui sont au-dessus du ciel louent le nom de Dieu[2]. » Je ne suivrai pas plus loin cette histoire toute fantastique de la création : on y rencontre à chaque pas non seulement la manière allégorique d'Origène, mais encore ses interprétations les plus hasardées reproduites textuellement[3].

Mais Jean Scot a sur l'homme une idée qui lui est particulière. Au lieu de supposer avec Origène que l'homme primitif était un pur esprit comme les anges, ce qui aurait été le renversement des doctrines de son maître préféré, l'auteur de la *Hiérarchie divine* et des *Noms divins*, Scot admet avec Grégoire de Nysse que l'homme est essentiellement une nature intermédiaire, dans laquelle le monde matériel et le monde spirituel viennent s'unir;

Christ (ou le Fils) est le principe de ceux qui sont faits à l'image de Dieu : Εἴπερ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ ἀοράτου ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἀρχὴ αὐτοῦ ὁ Πατήρ ἐστιν. Ὁμοίως δὲ καὶ Χριστὸς ἀρχὴ τῶν κατ' εἰκόνα γενομένων Θεοῦ. (*In Joh.*, I, ch. XIX.)

[1] *De divisione naturæ*, liv. II, p. 16, 17 et 107.

[2] *De div. nat.*, liv. III, p. 255, 256.

[3] On y trouve jusqu'à des contresens faits dans la lecture du texte, par exemple (p. 200) : « Et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui, et ce qui a été fait en lui était la vie, » avec les conséquences qu'Origène tirait de cette fausse lecture et de ce non-sens.

mais il ajoute, ce que je n'ai vu ni dans Grégoire ni dans aucun autre Père grec ou latin, qu'il n'y a point d'être matériel ou immatériel qui ne se retrouve vivant, sentant, subsistant dans l'homme, lequel est ainsi un résumé du monde ou un microcosme [1]. C'est pour cela que l'homme est le médiateur, le sauveur des êtres. Car il les renferme tous en lui et il doit les ramener à Dieu [2]. Cela dépasse Grégoire de Nysse, dépasse Origène, et me paraît emprunté aux doctrines secrètes des Juifs ou à la kabbale, dont la connaissance était parvenue, je ne sais comment, à Jean Scot. Mais l'homme a manqué à la fonction sublime qui lui était destinée. Il a péché, et, au lieu de cette unité de la création qu'il devait ramener purifiée et sanctifiée à Dieu, il a donné lieu par sa chute à une nouvelle division des êtres. Nous revenons à la doctrine du Περὶ Ἀρχῶν, mais pour nous en écarter bientôt. Avant le péché, l'homme était comme les anges, il n'avait pas de sexe; après le péché, au lieu de la multiplication spirituelle qui lui était commune avec les essences célestes, il a été soumis aux brutales nécessités de la reproduction animale; en tombant, il s'est brisé, s'est divisé en deux : de là l'homme et la femme. Nous sommes ici dans un courant d'idées origéniques; je n'oserais pourtant affirmer que le docteur alexandrin ait expliqué par le péché, comme Philon, la distinction, dans l'espèce humaine, de l'homme et de la femme, qui originairement formaient un androgyne. Ce qui est certain, c'est qu'il lui répugnait d'admettre des sexes dans le monde ressuscité; il devait donc ne pas lui répugner moins d'en admettre dans le monde primordial.

Plus on avance dans les théories de Jean Scot, plus on se convainc que l'origénisme tient une assez large place dans ses spéculations, et que, s'il n'a pas eu une connaissance directe des écrits du Père grec, il connaissait pourtant ses doctrines autrement que par ce qui en reste dans Grégoire de Nysse et dans Maxime. Mais l'origénisme se trouve toujours mêlé chez lui avec

[1] *De divisione naturæ*, p. 92.
[2] *De div. nat.*, p. 96.

des idées qui en semblent la négation. Il admet, ce qui s'accorde assez mal avec la haute dignité qu'il accorde à l'homme, que, né seulement avec la virtualité du bien, l'homme n'a jamais été dans le Paradis, que, s'il y eût été un moment, il y serait demeuré, et que, par conséquent, l'époque du Paradis n'est en quelque sorte qu'une époque logique; mais, en même temps, il approuve l'interprétation, qu'il attribue à Origène comme à Grégoire, que le Paradis n'est pas autre chose que la nature humaine dans sa perfection, et que dire qu'Adam a été placé dans le Paradis, c'est dire qu'il a été créé et établi dans la perfection de la nature humaine : ce qui semble contradictoire avec l'opinion précédente.

Que si l'homme n'a jamais été établi dans la perfection de la nature humaine, on ne voit pas qu'il ait pu en déchoir. Et pourtant Jean Scot n'a nullement envie de nier cette déchéance. Mais là il admet, sans paraître s'en douter, deux explications de la chute tout à fait différentes. Il dit, comme Athanase ou plutôt comme Augustin, que l'homme est tombé parce qu'il a quitté Dieu pour lui-même; et, d'un autre côté, il amoindrit le mal en répétant après Origène que le mal n'est rien en soi, qu'il ne peut exister que dans la défaillance et la déviation de la volonté, etc. Mais sur le relèvement de l'homme, c'est la doctrine d'Origène qui domine. « Il est remarquable, dit Scot, que Dieu ne maudisse ni l'homme, ni la femme, mais le serpent. C'est que Dieu ne maudit pas son œuvre. Il ne peut faire que le bien; son œuvre est bonne, et loin de la maudire, il a pour elle un immense amour : mais il maudit le serpent, car il maudit le mal, qui ne vient pas de lui et qui est l'œuvre de la volonté de l'homme détourné de sa fin [1]. » Ajoutons ce principe, exprimé dans le livre de la *Prédestination*, qu'après sa chute l'homme ne perd rien de ce que Dieu avait créé de substantiel en lui; que Dieu peut ajouter par la grâce aux qualités de la nature qu'il a faites, mais qu'il ne détruit pas son ouvrage, et que, par conséquent, l'homme ne perd pas sa

[1] *De div. nat.*, liv. IV, p. 412.

liberté[1], » c'est-à-dire la faculté de faire le bien comme le mal, et nous aurons tous les principes qui dominent la téléologie de Jean Scot comme celle d'Origène. Scot, en abordant cette partie de son œuvre, ne se dissimule pas qu'il se lance sur une mer pleine de gouffres, semée d'écueils et fameuse en naufrages[2]; il s'y lance pourtant hardiment.

Il ne lui suffit pas de répéter, sur l'enfer et sur les peines que les réprouvés y souffrent, les interprétations spirituelles que saint Ambroise avait empruntées à Origène[3]. Les idées grossières que le peuple se fait de l'enfer, et qu'on trouve chez certains Pères, qui se font peuple pour agir sur l'esprit charnel du peuple, cet enfer matériel, ces fournaises ardentes, ces vers dévorants, ces lacs de soufre, toutes ces imaginations lui paraissent monstrueuses et ne sont à ses yeux qu'un souvenir et un reste du paganisme[4]. Il n'y a d'autre enfer comme il n'y a d'autre paradis et d'autre ciel que la conscience. « Non, s'écrie Scot, il n'y a d'autre joie que de voir le Christ, d'autre supplice que de ne pas le voir. Enlevez-moi le Christ, quel tourment puis-je désormais ressentir? Je souffre le plus cruel des tourments[5]. » Il ne lui suffit pas de rejeter comme une fantasmagorie vaine le jugement dernier, quoiqu'il soit écrit en toutes lettres dans le Symbole des apôtres (*Unde venturus est judicare vivos et mortuos*). Cela signifie simplement que toutes les consciences sentiront en elles-mêmes la présence du Juge, lorsque, la vérité se manisfestant enfin tout entière, chacun jugera ses actions et ses pensées[6]. Jean Scot va beaucoup plus loin, et reprend ou retrouve la plupart des éléments de la téléologie d'Origène.

Il y a, selon lui, cinq degrés par lesquels nous retournons à Dieu : la mort, la résurrection, la transfiguration du corps de

(1) *De Præd.*, ch. VIII, § 4.
(2) *De div. nat.*, liv. IV, p. 305.
(3) *De div. nat.*, liv. V, p. 504.
(4) *De div. nat.*, liv. V, p. 522, 556.
(5) *De div. nat.*, liv. V, p. 557, 558.
(6) *De div. nat.*, liv. V, p. 566.

chair en corps spirituel, en esprit, le retour de l'esprit aux premières causes, et enfin la déification. Tous les Pères conviennent que la séparation du corps et de l'âme est la condition de la vie future et comme «la mort de la mort». Mais les uns voient dans la résurrection un phénomène naturel, les autres, un don de la grâce; il vaut mieux y voir, comme Grégoire, comme Épiphane, comme Maxime[1], un effet de la nature des choses. «La résurrection, dit Scot, est l'effet d'une loi naturelle; c'est la déification, qui est un don de la grâce[2].» Tous les philosophes chrétiens, d'accord sur les deux premiers degrés de l'ascension des âmes, se séparent lorsqu'il s'agit des trois autres, de la transfiguration du corps en esprit, de l'esprit dans les idées ou causes premières, des idées en Dieu. Augustin nie la transformation du corps en esprit et la déification de l'âme humaine, et Boèce le suit dans son second livre *De Trinitate*. Mais Grégoire de Nysse dans l'oraison funèbre de son frère parle de la transfiguration du corps dans la splendeur de l'esprit; Maxime y croit aussi, et saint Ambroise, parmi les Latins, ne s'éloigne pas de l'opinion de Maxime et de Grégoire. Il dit dans son *Commentaire sur saint Luc* que la nature humaine deviendra une et simple dans l'autre vie, les éléments les plus grossiers se transformant toujours dans les éléments les plus nobles jusqu'à celui qui est le plus pur et qui absorbera tous les autres. Jean Scot se croit donc autorisé à proclamer cette conclusion, qui dépasse les prémisses des Pères, mais qui résulte du néoplatonisme qu'il avait reçu par l'intermédiaire du faux Denys, que, «par une loi nécessaire de l'être, les formes inférieures de l'existence montent toujours et s'absorbent dans les plus parfaites,

[1] Je doute que Grégoire de Nysse, Maxime et surtout Épiphane aient jamais professé cette doctrine. Ils peuvent citer des phénomènes naturels (le jour s'éteignant pour se rallumer plus beau, le grain de blé pourrissant et mourant en terre pour renaître, etc.) afin de faire entendre par analogie la possibilité de la résurrection. C'est ce qu'avaient fait Justin, Athénagore, Tertullien et tous les Pères avant eux. Mais c'est dans Origène seulement que, par l'entremise des σπερματικοὶ λόγοι, la résurrection devient un fait naturel et physiquement nécessaire.

[2] *De div. nat.*, liv. V, p. 468, 469.

non pour s'y perdre et s'y abîmer, mais pour être sauvées dans cette union ineffable avec une nature meilleure[1]. »

Nous ne retrouvons chez lui ni les épreuves successives et les mondes infinis d'Origène, ni cette éducation d'outre-tombe que Grégoire de Nysse, lui aussi, s'était cru obligé d'admettre pour expliquer le salut de ceux qui sont morts prématurément avant de connaître la vie, et celui des hommes que la mort a surpris dans le péché. Mais la conclusion finale de la doctrine de ces deux Pères et les raisons sur lesquelles ils la fondent, Jean Scot les adopte et les professe avec une clarté qui ne laisserait rien à désirer, s'il ne les brouillait avec le réalisme le plus excessif et le plus étrange qui fût jamais. On ne peut, selon lui, diviser les hommes en deux parts et prétendre que les uns restent coupables et punis éternellement, tandis que les autres seront déifiés. Ce serait dire que le Christ n'est venu pour sauver qu'une partie du genre humain[2]. Le mal n'est pas éternel, puisqu'il n'existe pas substantiellement. Rien n'est réellement que ce qui a été pensé, voulu, fait par Dieu. Dieu n'a point conçu ni voulu le mal; et ce serait un blasphème que d'avancer le contraire. Le mal n'existe donc pas en réalité; il n'a point de substance, ce n'est qu'un accident qui doit disparaître avec ses suites, la misère et la mort. C'est dans ce sens qu'il a été dit : *Ero mors tua, o mors, et morsus tuus, o inferne.* Chez les anges déchus, chez les démons eux-mêmes, le mal sera vaincu et le bien triomphera; c'est ce qu'enseignent Origène, saint Ambroise et saint Denys l'Aréopagite[3]. Rien de plus net, à ce qu'il semble; mais Jean Scot s'embrouille singulièrement dans l'explication du verset : « Allez, maudits, au feu éternel préparé pour le diable et pour ses anges. » Tantôt il parle de l'humanité comme s'il la distinguait des hommes dans lesquels et par lesquels elle existe, de sorte que, lorsqu'il dit que l'humanité sera sauvée, on ne sait s'il parle des hommes, c'est-à-dire des individus, ou d'un être

(1) *De div. nat.*, liv. V, p. 443, 444.
(2) *De div. nat.*, liv. V, p. 489.
(3) *De div. nat.*, liv. V, p. 493, 494.

de raison. Tantôt, distinguant l'essence de l'accident, l'homme de sa volonté, il avance que l'homme (et par là il entend les méchants comme les bons) sera déifié et bienheureux, tandis que sa volonté sera punie éternellement, comme si la volonté était quelque chose, détachée du *voulant*[1]. Mais en admettant que ces explications ne soient pas absolument inintelligibles, elles laisseraient subsister le mal en face du bien; car il importe peu que le mal soit dans l'accident ou soit dans l'essence, du moment qu'il est éternel; et comme l'accident a son fondement dans l'essence ou n'est absolument rien, comme, d'un autre côté, l'essence a son principe en Dieu, de manière que tout l'être des choses est en lui[2], on n'évite même pas de placer le mal en Dieu. Quoi qu'il en soit, la conclusion de Jean Scot, comme celle de Grégoire et d'Origène, c'est que Dieu sera tout dans tous: à quoi il ajoute que l'homme, non seulement sauvé, mais glorifié et déifié, ramènera au Créateur la création tout entière, les êtres supérieurs, comme les êtres inférieurs, ceux-ci en leur communiquant l'immatérialité et la spiritualité, ceux-là en leur révélant le Verbe[3]. Ce que l'on pourrait craindre, ce n'est pas que Jean exagérât le dogme traditionnel de la chute, mais qu'il le supprimât avec tout le christianisme, en anéantissant l'homme en Dieu, à force de l'élever et de l'unir à la substance incréée. Tout son système va là incontestablement. Car ce système n'est pas autre chose que celui de Proclus, amalgamé avec le christianisme par le faux Denys. Mais Scot est arrêté sur le bord de l'abîme, comme plus tard Malebranche, par la vertu de sa foi et, l'on doit ajouter, par l'influence de Grégoire et de Maxime, c'est-à-dire d'Origène. Car, chose remarquable, parmi les comparaisons par lesquelles il s'efforce de faire entendre et cette union substantielle avec Dieu, et la perma-

[1] *De div. nat.*, p. 550 et suiv.

[2] Scot répète en effet plus d'une fois cette formule du faux Denys : Τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν (ὁ Θεός). (*Hiérarchie eccl.*, IV, ch. I.)

[3] *De div. nat.*, liv. V, p. 474, 475, 479. Il faudrait dire non le Verbe, mais l'Homme-Dieu ou le Verbe incarné. Car l'Incarnation est le grand mystère ignoré des anges comme des démons.

nence de notre âme ou de notre être individuel, il en est une qui lui vient directement de l'auteur des *Principes*. « L'air subsiste toujours, dit-il, quand l'éclat du soleil le revêt tout entier et l'illumine; *le fer n'a pas cessé d'être lorsque, tout rougi par la flamme, il semble être converti en feu*[1]. Non; seulement l'air et le fer sont cachés par la lumière qui les pénètre et les enveloppe. Ainsi sera notre âme, plus belle, plus semblable à Dieu, toute pénétrée et revêtue de ses clartés. » Cette comparaison de l'âme et du fer rougi par le feu et devenant feu en quelque sorte est assez étrange pour ne pas se présenter à deux esprits différents, à moins que l'un n'imite l'autre. C'est encore à Origène que Jean Scot, pour montrer que l'âme doit revenir à Dieu, emprunte cette remarque que tous les hommes, chrétiens ou païens, ont le désir irrésistible et infini d'être, d'être heureux, d'être éternellement[2]. Et nous croirions entendre le maître du Didascalée lui-même, lorsque Scot dit : « Principe et fin ne sont que les aspects différents d'une seule et même idée. Les Grecs n'ont qu'un mot pour les rendre, τέλος, indiquant par là que le principe d'une chose contient toujours sa fin, et que sa fin n'est autre chose que son principe[3]. »

Ce n'est pas sans étonnement qu'on trouve une œuvre telle que le Περὶ φύσεως μερισμοῦ (*De la division de la nature*), mélange de néoplatonisme et d'origénisme, au seuil même de la scolastique, et l'on se demande comment ce livre a pu traverser le moyen âge augustinien, lorsque l'auteur, déjà suspect aux papes et à l'Église, de son vivant, à cause de ses traités *Sur l'Eucharistie* et *Sur la Prédestination*, fut impliqué après sa mort dans la condamnation de Béranger, en 1059, et dans celle des partisans d'Amaury et de David de Dinant, en 1209 et en 1220. Son influence certes ne fut jamais très étendue; il fut lu ce-

(1) Voir cette comparaison du fer et de l'âme à la page 172 ci-dessus.

(2) *De div. nat.*, liv. V, p. 432.

(3) *De div. nat.*, liv. V, p. 431, 432. La remarque linguistique de Scot n'est rien moins qu'exacte. Τέλος ne signifie que *fin* et non pas *principe* (ἀρχή). Mais l'idée n'en est pas moins juste : elle est dans Aristote, avant d'être dans Origène et dans Scot.

pendant par quelques esprits curieux que ne satisfaisait pas la philosophie sèche et contentieuse de l'École. Il ne paraît pas moins familier à maître Eckart, au XIVe siècle, qu'à Amaury et à David, au commencement du XIIIe, et ce qui est plus grave, ce qui tendrait à réfuter le peu d'influence que je lui attribue, les bégards ou frères du libre esprit semblent relever en partie de ses principes, de sorte que ce livre, faisant son chemin dans l'ombre, aurait eu sa part dans la protestation religieuse qui, partie d'Amaury, de David, de l'abbé de Flore, aboutit par Wiklef et Jean Hus à Luther et à Calvin[1]. Mais je n'ai pas à faire l'histoire des doctrines de Scot Érigène; je dois seulement rechercher celles de ses doctrines qui, paraissant empruntées à l'origénisme, ont pu passer dans les philosophes et les sectaires qui vinrent après lui. Il est inutile de nous occuper de Béranger, qui, en adoptant des conclusions analogues à celles de Jean Scot au sujet de la présence réelle, y arrivait, à ce qu'il semble, par des voies différentes; c'est un sujet trop spécial et qui n'a rien de commun avec la philosophie. Mais on désirerait savoir avec quelque précision ce qu'Amaury de Chartres et David de Dinant avaient emprunté à Jean Scot; or cela me paraît assez difficile, avec le peu d'informations qui nous sont venues indirectement sur leurs doctrines.

Il est bien certain qu'Amaury et David avaient puisé chez lui ce panthéisme mystique qui fait le fond principal du Περὶ φύσεως μερισμοῦ, et qui venait à Jean Scot de Denys l'Aréopagite et non d'Origène[2]. Mais en avaient-ils aussi recueilli les éléments ori-

[1] Vacherot, *Hist. crit. de l'École d'Alexandrie*, t. III, p. 151 et 152. Cela peut être vrai des frères du libre esprit de l'Allemagne, où ils paraissent avoir été assez nombreux. Mais il y en avait en Italie, en France, un peu partout; et je doute qu'ils eussent d'autre doctrine commune que celle du règne prochain du Saint-Esprit. Le mouvement représenté par les frères du libre esprit était moins un mouvement spéculatif qu'un mouvement politique se produisant sous forme religieuse.

[2] Il y a concordance sur ce point entre Duboullay, Martin Polonus (ou de Pologne), César d'Heisterbach et Gerson. Je ne cite que ce dernier : «Omnia sunt Deus; Deus est omnia. Creator et creatura idem. Ideæ creant et creantur. Deus ideo dicitur finis omnium, quod omnia reversura sunt in ipsum ut in Deo immutabiliter conquiescant, et unum individuum atque incommutabile permanebunt. Et

géniens qui circulent à travers ce panthéisme néoplatonicien? On nous rapporte principalement d'Amaury et de ceux qu'on appelle ses disciples un certain nombre de propositions hétérodoxes qui, sans appartenir proprement à Origène et à Jean Scot, se ressentent de leur esprit à la fois libre et mystique. Ils disaient, au rapport de Césaire d'Heisterbach, «que le corps du Christ ne se trouve pas autrement dans le pain consacré que dans un autre pain ou dans tout autre objet : ainsi Dieu s'était trouvé aussi bien dans le corps d'Ovide que dans celui de saint Augustin. Ils niaient la résurrection des corps, disant du paradis et de l'enfer que ce sont des lieux imaginaires, et que posséder comme eux la connaissance de Dieu, c'est avoir en soi le paradis, tandis qu'être en état de péché mortel, c'est porter l'enfer en soi. Élever des statues aux saints, encenser les saintes images, c'était, à leur sens, idolâtrie, et ils se moquaient fort des gens qui approchent de leurs lèvres les restes mortels des martyrs.» Ajoutons, d'après Martin Polonus, qu'ils assuraient que, si l'homme n'avait pas péché, il ne se serait pas partagé en deux, qu'il ne se serait point reproduit à la manière des animaux (*non gravassent*), mais que, comme les anges se sont multipliés, ainsi se seraient multipliés les hommes[1].» A part cette dernière proposition[2] et celle que le paradis et l'enfer ne sont pas ailleurs que dans le cœur de l'homme, il n'y a pas une de ces assertions qu'on puisse prêter à Scot, non plus qu'à Origène. A peine pourrait-on dire

sicut alterius naturæ non est Abraham, alterius Isaac, sed unius atque ejusdem, sic dixit omnia esse unum, et omnia esse Deum. Dixit enim Deum essentiam omnium creaturarum.» (*De concordia metaph. cum logica*, IV, prop. II, p. 826.) Gerson ajoute : «Cette doctrine impie a été puisée dans Jean Scot, qui lui-même l'a empruntée à un certain moine grec nommé Maxime.» C'est bien là en effet la filiation. Mais Gerson aurait dû pousser plus loin. S'il n'avait pas pris le Denys des *Noms divins* et de la *Hiérarchie ecclésiastique* pour Denys l'Aréopagite disciple de Paul, et qu'il tenait pour un des maîtres de la vie intérieure, il aurait fait remonter cette doctrine impie jusqu'au prétendu Denys.

[1] Quant à la proposition, conservée par Vincent de Beauvais, que «chacun est tenu de se croire membre du Christ», il faudrait en connaître les tenants et les aboutissants pour comprendre ce qu'on y trouvait à blâmer et ce qui paraissait hétérodoxe.

[2] Et encore faut-il la réduire aux mots «non gravassent», autre forme de la parole évangélique : «Neque nubent, neque nubentur.»

qu'on y sent passer ce souffle idéaliste qui avait animé les grands théologiens de l'Orient, et que Jean Scot semble avoir hérité d'eux. Mais, dans tous les cas, il s'y mêle un esprit agressif et révolutionnaire[1], fort étranger à des spéculatifs comme Origène et Jean Scot. Si les sacrements n'étaient à leurs yeux que des signes et des symboles, jamais ils n'ont pensé à en nier la vertu, comme Amaury et comme David. Jamais de plus ils n'ont rejeté la résurrection de la chair ou des morts: ils se contentaient de l'expliquer à leur manière. J'hésite donc à retrouver jusqu'ici une trace de l'origénisme dans Amaury et David de Dinant.

Y en a-t-il davantage dans les doctrines qu'on leur reproche, sur la foi du seul Césaire, et qui leur auraient été communes, les unes avec les cathares, les autres avec Joachim de Flore? « Ils blasphémaient principalement, dit Césaire, contre le Saint-Esprit, de qui nous vient toute pureté, toute chasteté. Si quelqu'un possédant le Saint-Esprit, prétendaient-ils, vient à commettre quelque acte impudique, il ne pèche pas, car le Saint-Esprit, qui est Dieu, absolument séparé de la chair, ne peut pécher, et l'homme ne peut pécher davantage tant que le Saint-Esprit, qui est Dieu, habite en lui[2]. C'est l'Esprit-Saint qui fait tout dans tous. Aussi disaient-ils que chacun d'eux était le Christ et l'Esprit-Saint. . . Guillaume l'Orfèvre (un des partisans d'Amaury) disait que Dieu le Père avait agi dans l'Ancien Testament sous une certaine forme, c'est-à-dire sous la forme de la loi, que Dieu le Fils avait agi de même sous une certaine forme, c'est-à-dire dans le sacrement de l'autel, dans celui du baptême et les autres; mais que, comme l'avènement du Fils avait fait

[1] Pour marquer cet esprit révolutionnaire, David avait même exposé l'abrégé de sa doctrine en langue vulgaire, comme on peut l'induire de ce texte, d'ailleurs assez ambigu : « Libri magistri David de Dinant et *libri Gallici* de theologia perpetuo damnati sunt et exusti. » Ces *libri Gallici* étaient-ils de David? C'est probable, mais non certain.

[2] On reproche la même assertion aux cathares. Mais ce reproche n'est-il pas une interprétation de la maxime : « tout est pur pour les purs », ou de toute autre maxime semblable, qu'il faudrait voir à sa place pour bien entendre ce qu'elle signifiait, soit dans la bouche d'Amaury et de David, soit dans celle des cathares?

tomber les formes légales, ainsi devaient cesser d'exister toutes les formes sous lesquelles le Christ avait opéré, la personne du Saint-Esprit devant se manifester clairement dans ceux en qui il s'incarnera, et principalement dans sept apôtres, au nombre desquels lui Guillaume se comptait. » J'admets que Césaire, qui écrivait loin de France, ne se soit pas trompé, et qu'en entendant parler des hérétiques condamnés en 1209 à Paris, en même temps que des cathares, des pauvres de Lyon et des frères du libre esprit, il n'ait pas brouillé les opinions d'Amaury et de David avec celles du rêveur napolitain et des sectaires du Midi : il faudrait, pour attribuer ces opinions très problématiques d'Amaury et de David à une influence quelconque d'Origène, que les traces de l'origénisme fussent évidentes dans Joachim de Flore et dans les cathares, auxquels ces opinions appartiennent certainement. Or c'est ce qui n'est pas.

Ce qui est certain, c'est qu'il s'était répandu, dès le xe siècle, dans une partie de l'Occident, dans l'Italie, la Provence, le Languedoc, la Flandre et jusque dans les provinces les plus anciennement françaises de la France, l'Orléanais et la Champagne, des idées hétérodoxes qui étaient en grande partie la négation, non seulement de l'Église constituée et régnante, mais encore du christianisme: que ces idées étaient devenues une vraie puissance vers la fin du xiie siècle, et que l'abbé de Flore, le père de l'Évangile éternel, tout en flétrissant à tout propos les *patarins* (c'est ainsi qu'il appelait les cathares), avait plus d'un point de contact avec eux.

D'où venaient ces idées? Certainement de l'Europe orientale, qui resta toujours leur principal foyer. Faut-il ajouter, avec un écrivain du moyen âge, qu'elles avaient leur origine dans le Περὶ Ἀρχῶν? Les analogies des principales doctrines cathares avec celles qui étaient les plus chères à Origène sont assez nombreuses et assez graves pour donner de l'apparence à cette thèse, que je crois cependant fausse, surtout exprimée avec cette précision. Comme lui, ils admettaient la création simultanée de toutes les âmes et leur perfection angélique à l'origine. Comme

lui, ils supposaient l'homme primitif composé d'un corps pneumatique ou spirituel, d'une âme[1] et d'un esprit. Comme lui, ils pensaient que le nombre des natures spirituelles est toujours le même, et s'ils ne connaissaient pas ces mondes infinis qui tiennent tant de place dans l'exposition d'Origène, s'ils ne mettaient en face du monde céleste que celui-ci, qui est la geôle et le lieu d'expiation des âmes; s'ils revenaient à l'antique métempsycose, qu'Origène n'a cessé de combattre, il faut avouer que tous les efforts du philosophe alexandrin n'ont pu réussir à établir une ligne de démarcation infranchissable entre ce qu'il appelait l'incorporation (ἐνσωμάτωσις) et ce qu'il appelait la transcorporation ou passage d'un corps dans un autre (μετενσωμάτωσις). D'ailleurs ce monde-ci, le seul que reconnussent les cathares, avec le monde d'en haut, est, comme les mondes infinis d'Origène, un lieu de pénitence et d'expiation, où l'âme se doit séparer et purifier peu à peu de tout ce que le mal lui a ajouté d'accidentel et de passager. Sans doute Origène n'a jamais professé le mépris violent des cathares pour les sacrements; mais, à force de spiritualiser, de sublimer les mystères, il menait par une pente aisée à les supprimer ou à les considérer comme inutiles. Les cathares retranchaient le paradis et l'enfer; Origène les expliquait et, en somme, arrivait à peu près au même résultat. De même pour la résurrection des morts (ἀνάστασις τῶν νεκρῶν); en conservant le mot, il détruisait la chose. Il n'y a pas chez lui proprement de résurrection, parce qu'il n'y a pas de mort véritable, mais un simple passage d'un monde à un autre, d'un état à un autre état; et la résurrection, à ne considérer que la logique, n'est pour lui qu'une transfiguration et non la reddition à l'existence et à la vie d'une substance détruite. En niant purement et simplement la résurrection des morts, les cathares ne faisaient donc qu'exprimer ses idées avec plus de conséquence et de

[1] Il y a ici pourtant une grave différence entre les cathares et Origène. L'esprit et le corps pneumatique appartiennent bien, selon Origène, à l'homme primitif. Mais l'âme, quand on la distingue de l'esprit, n'est, à ses yeux, que le produit accidentel de la chute. Sans la chute, l'âme et l'esprit ne sont qu'un.

précision. Enfin, pour ne pas multiplier inutilement les détails, la réhabilitation, à ne considérer que la création de Dieu ou ce qu'Origène appelait les êtres principaux, n'était pas moins universelle dans le catharisme que dans l'origénisme. Toutes les âmes que Dieu avait faites devaient revenir à lui, en recouvrant leur pureté, leur perfection et leur félicité primitives, de sorte que Dieu fût vraiment tout dans tous. C'est assez dire que les cathares n'admettaient pas plus qu'Origène la prédestination dans le sens augustinien. Mais toutes ces analogies ne peuvent effacer la différence des deux doctrines, et elle est telle, selon moi, qu'il est impossible que l'une soit venue de l'autre. Origène est foncièrement unitaire; les cathares admettent deux principes coéternels, le Dieu bon et le Dieu mauvais. C'est par la liberté que tombent, par la liberté que se relèvent les créatures spirituelles, selon Origène; les cathares purs n'admettent de liberté ni dans l'homme, ni en Dieu. Origène retrouve tout l'Évangile dans la Loi; les cathares opposent l'Évangile à la Loi, les Écritures des Juifs à celles des chrétiens, exactement comme Marcion et comme la plupart des gnostiques. Dans ses plus grands mépris et ses plus grandes défiances pour la chair, Origène ne va jamais jusqu'à la maudire. Car, bien qu'elle ne soit pas une des œuvres premières de Dieu, elle est pourtant une œuvre de Dieu; et si elle n'entre pas dans le plan primitif de la création, elle entre dans les économies divines, à la fois comme condition des épreuves par lesquelles la créature spirituelle doit se réparer, et comme obstacle à l'éparpillement, à la dissolution du monde divin, prêt à s'abîmer dans une irrémédiable anarchie par la contrariété des volontés, suite du péché. Qu'importe que ces explications puissent paraître obscures, insuffisantes ou fantastiques? Origène n'en est pas moins l'adversaire déclaré, comme Clément, de ces insurgés contre Dieu, qui ne savent que haïr l'œuvre du Créateur et qui, en haine de la création, proscrivent le mariage et ses œuvres, comme si le mariage et la génération étaient les *instrumenta regni* du diable ou du mauvais principe. Même différence au sujet des nourritures animales. Origène, qui n'a jamais admis, à tort ou à raison,

que l'âme humaine, c'est-à-dire qu'une âme véritable, pût être condamnée à habiter un corps de bête, n'avait pas à craindre, en mangeant de la chair, de dévorer son semblable ou d'interrompre sa pénitence. Toute la nature, au lieu d'être l'ennemie de l'homme, lui semble faite pour l'homme, soit pour satisfaire les besoins auxquels sa condition présente le condamne, soit pour l'éprouver par les difficultés qu'elle lui oppose, soit pour l'instruire graduellement par les analogies avec les choses d'en haut qu'elle recèle et que l'étude lui découvre. Non, le catharisme n'a point ses origines dans le Περὶ Ἀρχῶν, mais dans les réminiscences de toutes les hérésies orientales que le Περὶ Ἀρχῶν d'Origène comme les *Stromates* de Clément étaient destinés à combattre : je le définirais volontiers le résidu de toutes les doctrines orientales[1], dans lequel domine, pour la partie métaphysique, la dernière grande hérésie venue de l'Orient, le manichéisme. C'est même par là que s'expliquent toutes les analogies de la doctrine des cathares avec celle d'Origène. Elles tiennent à ces erreurs sans cesse renaissantes qu'Origène et Clément se sont proposé de combattre, et que souvent ils ont cru pouvoir ramener à la vérité et admettre eux-mêmes en les modifiant plus ou moins profondément.

Mais si la doctrine cathare n'a point précisément son origine dans le livre des *Principes*, si elle n'est pas un origénisme plus ou moins transformé et corrompu, est-ce à dire que l'origénisme n'ait pas eu sa part dans la formation du catharisme? Et si l'on ne retrouve pas l'influence manifeste du système d'Origène sur les

[1] Aussi ne puis-je comprendre l'affirmation de C. Smidt, dans son livre si savant : *Histoire et Doctrine des Cathares ou Albigeois*, qu'il n'y a pas de trace de la doctrine des gnostiques dans celle des cathares. Si l'on fait consister le gnosticisme tout entier dans la théorie des éons, cela peut paraître vrai. Mais la plupart des gnostiques n'admettaient-ils pas et la création simultanée des âmes et la métempsycose? Mais n'est-ce pas les principaux gnostiques qui ont opposé le Dieu de l'Évangile à celui de la Loi? Mais tous les gnostiques ne professaient-ils pas la même haine pour la chair que les cathares? Et si, jusqu'à Manès, ils n'ont pas résolu la question du mal dans le sens dualiste, n'est-ce pas cette question qui domine toutes leurs spéculations et qui leur a fait faire tant d'hypothèses fantastiques?

idées des cathares, ne pourrait-on pas reconnaître l'influence de son exégèse sur la leur? Il est vrai que, parmi tous les textes qui m'ont passé sous les yeux, il n'y en a qu'un qui soit la reproduction littérale d'une interprétation d'Origène. C'est celle du verset de saint Jean : « Et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui », auquel les cathares font dire comme Origène : « Et le rien, c'est-à-dire le mal, a été fait sans lui. » Or, quelque significative que semble ici la rencontre du philosophe alexandrin et de ces sectaires, elle est vraiment insuffisante pour en inférer que les promoteurs du catharisme ont été familiers avec ses commentaires. Mais la liberté et l'aisance avec lesquelles les Albigeois traitaient les textes ne déposeraient-elles pas d'une certaine habitude avec l'exégèse d'Origène? Les interrogatoires qu'ils eurent à subir, seul témoignage qui nous reste de leurs opinions, sont pleins de cette science imaginaire; et quoique Smidt traite souvent leurs réponses de puériles, elles laissent l'impression d'esprits déliés et rompus à tous les artifices de la méthode allégorique. Quelque texte qu'on leur oppose, ils savent le tourner à leur avantage; s'il présente dans le sens littéral quelque chose qui convienne avec leurs dogmes, ils l'acceptent dans son sens propre et naturel; s'il paraît être contre eux, l'interprétation tropologique leur vient aussitôt en aide. Mais cela prouve simplement que leur doctrine doit avoir une origine grecque, et que, si leur manichéisme a pris naissance dans les pays de langue slave, en Bulgarie, en Dalmatie, dans la Thrace et dans la Macédoine, où l'élément slave, au moins au point de vue de la population, contre-balançait déjà et même dominait l'élément hellénique, les promoteurs de cette hérésie furent des hommes de langue grecque ou très habitués avec la culture grecque. C'est du grec qu'avaient été traduits directement en langue vulgaire les Livres saints et les apocryphes dont se servait la secte; et lorsqu'au XIIe siècle (en 1167), un schisme fut sur le point de se produire dans les églises qu'elle avait fondées un peu partout, ce fut un des principaux cathares de Constantinople. Nicétas, qui accourut pour faire cesser les divergences

et rétablir le manichéisme dans son intégrité[1]. Mais les Grecs en général, surtout les scissionnaires, avaient conservé cette liberté d'interprétation que nous avons signalée dans Origène, mais qui ne lui était pas propre, quoique personne ne l'ait pratiquée avec autant d'étendue : de sorte qu'il n'est point nécessaire de voir là l'influence de son œuvre ni même de son exemple.

C'est aussi chez les Grecs, et je dois ajouter peut-être dans Origène, que le moine napolitain Joachim, abbé de Flore, puisa l'extrême liberté avec laquelle il interprète les textes sacrés. Il est certain qu'il fit un séjour assez long en Grèce, comme son disciple Jean de Parme, et qu'il professe souvent une prédilection particulière pour les Grecs, chez lesquels il trouve la doctrine du Saint-Esprit plus avancée et plus exacte que chez les Latins[2]. Mais il est beaucoup moins sûr qu'il ait eu une connaissance même superficielle des écrits d'Origène. Il mentionne assez souvent son nom, mais sans jamais rien citer de son œuvre, et sans qu'on puisse induire de ces fréquentes mentions qu'il le reconnaisse pour un de ses guides spirituels. Cependant, si j'en crois M. Xavier Rousselot, « il est une troisième autorité[3] qu'il ne nomme pas, *mais qu'il reproduit souvent, presque dans les mêmes termes, c'est Origène,* qui a laissé un grand nombre d'éclaircissements sur le (vrai) gnosticisme, notamment dans ses écrits contre Celse. C'est dans Origène qu'il a pu voir ce nom d'*Evangile éternel* qui devint l'objet de toutes ses pensées. Origène avait dit : « Il faut laisser aux croyants le Christ histo- « rique et l'Évangile, l'Évangile de la lettre, mais aux gnostiques

[1] Tout ce que l'on nous dit de Nicétas, c'est qu'il était savant et éloquent, et qu'il professait le manichéisme dans toute sa pureté et non le manichéisme mitigé qui faisait retour à l'unité du premier principe.

[2] J'ai avancé tout le contraire, et rien dans ce que je connais des œuvres de Joachim n'est de nature à me faire changer d'opinion. A-t-il rencontré, dans son séjour en Grèce, quelque couvent où le Saint-Esprit fût l'objet d'un culte tout spécial? Il faudrait une connaissance plus précise de ses rapports avec les Grecs pour le dire. Mais, quant à la dogmatique grecque, elle a plutôt reculé qu'avancé, depuis Photius, sur la doctrine du Saint-Esprit.

[3] Après le gnostique contemplatif à la manière de Clément et le gnostique pratique (ou fidèle parfait) tel que l'entend saint Paul.

« seuls appartient le Verbe divin, l'Évangile éternel, l'Évangile de « l'esprit. » Tel est le véritable point de départ de Joachim, la pensée mère de toutes ses pensées; aussi le voit-on reproduire avec affectation les termes significatifs dont se sert Origène : il dit, comme lui, *hommes charnels, philosophes charnels,* par opposition à la vie spirituelle des *parfaits.* » Toutes ces raisons, je l'avoue, me paraissent peu concluantes. Je ne dirai pas que ces termes de *spirituels*, d'*hommes charnels*, de *philosophes charnels* ne sont pas plus particuliers à Origène qu'à tout autre écrivain ecclésiastique. Mais je ferai observer, d'un côté, que l'opposition de la lettre et de l'esprit dans les Écritures est chose admise universellement depuis saint Paul, et, d'un autre, que le nom d'*Évangile éternel* n'appartient pas à Origène, mais qu'il est de l'écrivain favori de Joachim, de l'auteur de l'*Apocalypse* [1]. Il me faudrait donc d'autres preuves pour admettre que Joachim procède d'Origène, c'est-à-dire il me faudrait ces pensées d'Origène que Joachim reproduit presque dans les mêmes termes; et c'est ce que je ne trouve pas : je suis encore à les chercher dans les écrits de l'abbé de Flore, comme dans la monographie que M. Rousselot lui a consacrée [2].

On ne sait au juste ce que l'auteur de l'Apocalypse entendait

[1] « Après cela, je vis un autre ange qui volait par le milieu du ciel, portant *l'Évangile éternel*, pour l'annoncer à ceux qui habitent sur la terre, à toute nation, à toute tribu, à toute langue et à tout peuple. » (*Apoc.*, ch. XIV, v. 6.)

[2] Je n'ai guère rencontré que ce passage de l'abbé de Flore qui soit une réminiscence, sinon certaine, au moins probable, d'un texte d'Origène : « Daniel a dit : *Beaucoup passeront et la science sera diverse.* S'il en est ainsi, il est évident qu'il n'est pas donné à un seul de tout savoir, mais que la science est donnée aux uns et aux autres dans la mesure de leur esprit, jusqu'à ce que, selon l'Apôtre, nous arrivions à l'homme parfait, dans la mesure de l'âge de la plénitude du Christ. C'est pourquoi ni ceux qui viendront après nous, non plus que nous-mêmes, appelés à vivre après nos pères, nous ne devons rien nous attribuer en propre. Ceux-là ont fait la moisson, et nous sommes venus pour recueillir les restes, ou plutôt et avec plus de vérité, pour réunir les gerbes éparses. Il est écrit : *Ceci appartient aux enfants, cela aux pères*, et cependant ce ne sont pas ceux-ci, mais ceux-là qui montrent les gerbes amoncelées, parce que les uns ont préparé la moisson et les autres l'ont récoltée. » (*Concord. Veteris et Novi Testamenti*, Préf., sur la fin.) Origène avait écrit semblablement, à propos de ces mots de saint Jean : *Pour que se réjouissent en même temps et celui qui sème et celui qui moissonne*, « Je pense donc

par l'*Évangile éternel;* mais il n'y a point de doute sur la pensée d'Origène. De même que la Loi n'était que la figure, l'ombre et l'annonce de l'Évangile, l'Évangile tel qu'il a été prêché sur la terre n'est que l'annonce, la figure ou l'ombre de l'Évangile éternel ou spirituel. C'est toujours et partout le même Évangile, plus obscur dans les écrits de Moïse et des prophètes, plus clair déjà dans les écrits des Apôtres, mais qui ne se manifestera pleinement qu'à la consommation des siècles. Seulement il est permis, dès ici-bas, à ceux qui aspirent à la perfection chrétienne, de soulever le voile et d'entrevoir ce qui est figuré sous la figure, l'éternel sous les événements temporels, l'esprit sous la lettre ou sous le corps. « C'est une nécessité, dit Origène, de prêcher le christianisme (mot à mot de *christianiser*, χριστιανίζειν) spirituellement et charnellement (πνευματικῶς καὶ σωματικῶς); et quand il est besoin d'annoncer l'Évangile de la chair en disant aux chrétiens charnels ne savoir rien autre chose que Jésus crucifié, il faut le faire; mais, lorsque l'on rencontre des croyants affermis dans l'esprit et faisant des fruits en lui, tout épris de la sagesse céleste, il faut leur faire part du Verbe revenu, après son incarnation, à ce qu'il était dans le principe auprès de Dieu[1]. » L'Évangile éternel est donc, pour Origène, non l'histoire de l'homme Jésus avec ses actions et ses paroles, mais la doctrine du Verbe-Dieu, avec celle de la création, des économies divines et des fins dernières; c'est, en un mot, la philosophie chrétienne ou, pour mieux dire, la sagesse céleste entrevue sous le voile et à travers les ombres de l'histoire. Il est autre chose pour Joachim, obsédé de préoccupations sociales

que celui-là est le semeur qui trouve les principes dans tout art et toute science se composant de beaucoup de spéculations. D'autres, recevant les principes et les examinant curieusement, puis livrant leurs découvertes à ceux qui viennent après eux, sont cause que ceux-là mêmes qui ne sauraient ni trouver les principes, ni y joindre les conséquences, ni achever les sciences et les arts, par suite des découvertes des premiers recueillent et moissonnent le plein fruit des sciences et des arts arrivés à leur perfection, » etc. (*In Joh.*, XIII, ch. XLVI.) C'est à peu près le même ordre d'idées, les mêmes métaphores. Mais je n'assurerais pas qu'il y ait réminiscence et imitation plutôt que simple rencontre avec Origène de la part de Joachim.

[1] *In Joh.*, I, ch. IX, *sub calcem.*

complètement étrangères à Origène. Mais ici l'embarras de l'historien n'est pas médiocre. Il entrevoit bien que l'esprit du rêveur napolitain a été sans cesse hanté de l'idée d'une réforme à la fois religieuse et politique, qu'il aspirait au règne du Saint-Esprit, et que ce règne du Saint-Esprit consistait surtout dans la suprématie, sinon dans la domination absolue et exclusive des ordres religieux, notamment de l'ordre des pauvres ou des moines mendiants. Mais ces aspirations, ces rêves, ont-ils jamais formé une doctrine qui pût s'appeler l'Évangile éternel? Le livre de ce nom est comme celui des *Trois imposteurs;* nombre de personnes en ont parlé; personne ne l'a vu. C'est donc dans les ouvrages réels et encore actuellement existants de Joachim (l'*Introduction à l'Apocalypse,* le *Commentaire sur l'Apocalypse,* la *Concordance de l'Ancien et du Nouveau Testament,* le *Commentaire sur Jérémie,* etc.) qu'il faut chercher cette doctrine, si elle existe quelque part. Or nous trouvons répétée à satiété la formule des trois périodes du règne de Dieu : la première, celle du Père, qui va du commencement du monde jusqu'à l'avènement du Fils; la seconde, celle du Fils, qui commence à Zacharie, père de Jean, et va jusqu'à saint Benoît, qui annonce la troisième, laquelle doit aller à peu près de l'an 1200 jusqu'à la fin du monde. Il faut ajouter qu'à ces trois règnes correspondent trois états de l'humanité : au premier âge appartient l'ordre des conjoints par le mariage, qui n'ont d'autre fin que la propagation de l'espèce; l'ordre des clercs n'est pas né pour créer selon la chair, mais pour propager la parole de Dieu : il est le type du second âge; enfin l'ordre monastique procède de l'un et de l'autre : à l'un il doit l'existence, et par l'autre les hommes se préparent à la vie qu'ils doivent embrasser; ce troisième état est le couronnement de la destinée de l'homme. Quand on retournerait dans tous les sens ces formules, quand on les modifierait et les élargirait, en disant que le premier âge est avant la Loi [1], le second sous la Loi, le troisième avec la Grâce;

[1] Le mot de *loi* n'est pas pris ici dans son sens ecclésiastique ordinaire; car par la loi Joachim entend le règne de l'Évangile littéral.

que ce dernier âge compte trois périodes : celle de la lettre de l'Évangile, celle de l'intelligence spirituelle, celle de la pleine manifestation de Dieu; que l'âge qui est soumis au Fils est le règne de la Loi, parce que le Fils est le maître et le législateur qui illumine tout homme venant en ce monde, mais que l'âge de la Grâce appartient au Saint-Esprit, parce que là où est la Grâce la Loi est abolie, et qu'où est l'Esprit de Dieu, là est la liberté[1]; quand, dis-je, on pétrirait et repétrirait ces formules de toutes manières, on n'en ferait jamais une doctrine, tant qu'on ne saurait pas en rendre compte par des raisons philosophiques et scripturaires. Mais ces raisons manquent absolument[2], et c'est par elles que se révéleraient les rapports, s'il y en avait eu, entre les idées de Joachim et le système d'Origène.

Ce n'est pas que je méconnaisse la filiation, réelle ou apparente, de sa philosophie de l'histoire; elle ne semble que la continuation de celle des Pères d'Alexandrie. Clément et Origène auraient facilement accepté, à prendre les choses *grosso modo*, les deux premières périodes que distinguait Joachim, celle des laïques sous Dieu le Père, celle des clercs sous Dieu le Fils, et même, comme cette philosophie de l'histoire n'est, chez le moine napolitain, aussi bien que chez les Pères alexandrins, que l'his-

[1] J'emprunte toutes ces formules et leurs variantes à la monographie de M. Xavier Rousselot.

[2] Dans le second volume (p. 333) de ses *Études sur la Philosophie au moyen âge*, livre paru (en 1841) longtemps avant la monographie de l'abbé de Flore (1867), M. Xavier Rousselot écrit : «Un des plus fervents adeptes de cette nouvelle religion (celle des frères du libre esprit) était un certain Joachim..., fameux par ses prophéties et plus encore par son audacieuse critique du *Maître des Sentences*. C'est *dans cet écrit*, que nous n'avons plus, et dans lequel Joachim traitait Pierre Lombard d'hérétique et d'insensé, *que se trouvaient les matériaux de l'Évangile éternel.*» Si, par matériaux, on entend une théologie sur laquelle s'appuyaient la philosophie de l'histoire et la politique de Joachim, on est en droit de douter de l'assertion de M. Rousselot : tant Joachim paraît dénué de tout esprit philosophique. Quant aux raisons scripturaires, à moins qu'on appelle de ce nom des analogies imaginaires entre des faits particuliers qui n'ont point de rapport les uns avec les autres, elles ne manquent pas moins que les raisons théologiques ou philosophiques. Je ne me rappelle pas même d'avoir vu dans Joachim le texte : «Je vous enverrai le Paraclet», auquel en appelaient sans cesse les Montanistes, qui, mille ans avant Joachim, prêchaient aussi le règne du Saint-Esprit.

toire de l'éducation progressive de l'humanité, ils auraient pu admettre la troisième période, celle des religieux sous la direction du Saint-Esprit, comme une partie et le terme sur la terre de la seconde. Car le Saint-Esprit se répandant toujours plus, et sa fonction étant de mener les natures raisonnables à la perfection, il ne leur eût pas déplu d'entendre annoncer un moment historique où, grâce à la diffusion de l'Esprit et au perfectionnement qu'il aurait produit dans les créatures raisonnables, les vertus monastiques, la pauvreté, la chasteté et l'amour, régneraient parmi les hommes. Ils n'auraient mis qu'une condition à leur approbation, c'est qu'on supposât que ces différentes périodes se pénétraient les unes les autres, et que, par conséquent, il y avait, sous le règne du Père, des âmes vraiment chrétiennes ou dignes de faire partie de cette société où « tous étaient rois, où tous étaient prêtres, » et, sous le règne du Christ, des âmes spirituelles qui, supérieures à la royauté et au sacerdoce, étaient comme des anges ou comme des dieux descendus sur la terre [1]. C'est ce qu'accordait d'ailleurs Joachim. « Il est fait ici mention, dit-il après avoir cité un texte d'Isaïe, de la tribu de Juda, de la tribu de Lévi et de celle de la terre de Benjamin; la tribu de Juda préfigure la personne du Père, parce qu'elle est royale; la tribu de Benjamin, la personne du Fils, parce qu'elle est royale aussi (et en même temps sacerdotale); la tribu de Lévi, la personne du Saint-Esprit, parce qu'elle s'est propagée par la propriété du mystère, dans l'Ancien Testament, selon l'ordre d'Aaron, dans le Nouveau, selon l'ordre de Melchisédech, pour remplir ses fonctions sacerdotales plus dignement dans l'esprit que dans la chair [2]. » Mais si Clément et Origène eussent reconnu dans les vues théologico-historiques de l'abbé de Flore quelque chose de leurs propres vues, l'expression les aurait scandalisés,

[1] La première de ces expressions est de Joachim : « Doctores spiritales ac si de cœlo angeli descendunt » (*In Hier.*, I, p. 8); la seconde est celle d'Origène, qui aime à répéter le mot biblique : « Vous êtes les fils du Très-Haut, vous êtes des dieux. »

[2] *In Hier.*, I, p. 7.

sans doute. Rien de plus louche et, au fond, de plus hétérodoxe que le rapprochement de Juda ou des laïques avec le Père, de Benjamin ou des prêtres-rois avec le Fils, de Lévi ou des religieux avec le Saint-Esprit, et je ne m'étonne pas que l'orthodoxie de Joachim ait toujours été suspecte sur la Trinité. De pareilles considérations supposent en Dieu trois moments comme ceux qu'admettait Sabellius, et de plus un développement, un progrès dans l'essence divine, de sorte que le Père est inférieur au Fils et le Fils à l'Esprit, comme les laïques sont inférieurs aux clercs et les clercs aux religieux : ce qui n'est pas moins contraire à la hiérarchie, telle que l'entendait Origène, entre les personnes divines, qu'à leur égalité, reconnue dans toute l'Église depuis Athanase.

Ce n'est pas seulement cette philosophie de l'histoire de Joachim qui rappelle l'École d'Alexandrie; c'est encore son exégèse. Elle ne consiste pas, comme celle de ses contemporains, en quelques gloses prises çà ou là, ou bien en longs commentaires compilés sur les commentaires antérieurs. Quelque vains que puissent paraître les résultats de son travail, il a le mérite d'interpréter par lui-même les textes, librement et à ses risques et périls. Méditant sans cesse les Livres saints, qui lui semblent le dépôt de toute vérité, il cherche l'explication du présent dans le passé qu'ils lui racontent, et il espère, par la science du passé et du présent, deviner et, en quelque sorte, prophétiser l'avenir. Il ne diffère d'Origène, dans son exégèse, qu'en un point, mais ce point est capital. Origène pose en principe qu'il ne faut pas penser que les faits historiques soient la figure de faits historiques, les choses corporelles de choses corporelles, mais que les choses corporelles figurent des spirituelles, et les faits historiques ce qui ne se voit que par la pensée. Mais c'est l'histoire du présent et celle de l'avenir que Joachim prétend lire, à l'aide de la tropologie, dans l'histoire du passé. Or rien n'est plus puéril à la fois et plus obscur que la tropologie ainsi appliquée à des faits particuliers. Aussi, tandis qu'on est soutenu dans la lecture d'Origène par le fond des idées, malgré le fatras allégo-

rique où elles sont comme perdues, on est rebuté de celle des écrits de Joachim, parce qu'ils se réduisent en général à des analogies vaines, c'est-à-dire à rien. Ce sont cependant, de part et d'autre, les mêmes procédés; c'est la même audace et la même curiosité sans frein; c'est la même liberté d'esprit. Aussi je comprends très bien qu'on se demande si Joachim n'a pas connu les ouvrages d'Origène, ou s'il n'en a pas reçu indirectement l'influence par son commerce avec des Grecs conservant plus ou moins les habitudes de l'école chrétienne d'Alexandrie.

Et cette liberté que je signale se traduit de temps à autre par des paroles qui étonnent dans un homme de ces siècles d'autorité. Joachim ne se contente pas d'écrire : « Je ne crois pas à un Dieu en trois personnes sur la foi des mystères, mais parce que le Fils de Dieu qui vint en ce monde nous l'enseigne très ouvertement, et après lui ceux qui portèrent témoignage en son nom. Je ne crois pas à une autre vie, à une autre lumière, à une autre patrie pour les justes et pour les méchants, parce que les mystères nous l'enseignent, mais parce que le Christ nous l'enseigne lui-même[1]. » Mais il dit avec non moins de force que Jean Scot, subordonnant non la raison à l'autorité, mais l'autorité à la raison : « La vérité n'est pas soumise aux mystères, mais les mystères à la vérité[2]. » Je ne rappellerai ni le mot qu'on lui prête sur l'antéchrist qui est déjà à Rome, ni ses nombreuses sorties sur l'ambition, l'orgueil, la simonie et la rapacité tant des prélats que des souverains pontifes. Mais qu'on se représente l'espèce d'adoration qu'inspiraient Rome et le chef de son Église, et l'on sentira la liberté éloquente de ces paroles : « Temple du Seigneur, temple du Seigneur, crie le prophète. Notez que quelques personnes ont mis si haut le temple de l'Église qui est à Rome, que celui-là passait presque pour un hérétique à leurs yeux qui ne visitait pas le seuil de saint Pierre; et elles sont coupables d'avoir invité à un temple saint

[1] *Præf. seu Liber introductorius in expositionem Apocal.*, ch. XVI, fol. 26.
[2] *Ibidem*, ch. XXVII, fol. 27 v°.

purement matériel, parce que le temple chrétien de Dieu est en tout lieu, quel que soit ce lieu[1]. »

Cependant, malgré tous ces rapports de Joachim et d'Origène, j'hésite à reconnaître une influence de celui-ci sur celui-là. Quelque chose de l'esprit d'Origène, mais sans les idées d'Origène, voilà Joachim. Y avait-il plus dans Jean de Parme, dans Jean d'Oliva, dans Ubertin de Casal? Ils répétaient les mots d'*Évangile éternel*, de *règne du Saint-Esprit*, mais je cherche dans ce qu'on nous rapporte d'eux une doctrine[2]. Ce n'est pas une doctrine, lorsque l'on est moine, d'espérer que les moines auront le gouvernement de l'humanité, ni, lorsque l'on est mécontent de l'état de l'Église, de flétrir les vices de la papauté et du clergé, et d'appeler l'Église romaine la grande Babylone. J'incline donc grandement à croire que l'influence de la philosophie d'Origène fut à peu près nulle au moyen âge : à part quelques théories de Jean Scot, je n'en découvre aucune trace certaine.

Il ne peut être ici question des purs scolastiques. Ceux du premier âge, lorsque les écoles n'avaient encore recueilli du débris de l'antiquité que l'*Organum* d'Aristote, l'*Introduction* de Porphyre, les ouvrages de Boèce sur la logique et sur les sciences, et la traduction du *Timée* par Chalcidius, étaient à la fois trop ignorants et trop originaux pour s'attacher à une phi-

[1] «Templum Domini, templum Domini. Hic nota quod quidam templum Ecclesiæ quæ est Romæ in tantum extulerunt, ut quasi hæreticus haberetur qui non Petri limina visitaret; et quia invitabant ad templum sanctum materiale, arguuntur, quia in loco omni quolibet christianum templum Dei est.» (*In Hierem.*, ch. VII, p. 108.)

[2] Parmi les vingt chefs d'accusation formulés contre Pierre-Jean d'Oliva, on lui reprochait d'avoir soutenu que l'âme n'est point la forme substantielle du corps, que, par conséquent, ce n'est pas le composé homme, mais l'âme qui est vertueuse ou criminelle; d'où il semblait résulter que la résurrection des corps est inutile. Cela le rapprocherait d'Origène qui, sans nier précisément la résurrection, aurait dû le faire au lieu de s'embarrasser dans la théorie des *σπερματικοὶ λόγοι*. Mais cette conséquence avait-elle été tirée par Jean d'Oliva? Ou bien ne lui était-elle pas plutôt imposée par ses accusateurs? On a toujours le droit de douter d'informations venues par cette voie, les juges, et surtout les juges ecclésiastiques, étant grands faiseurs de procès de tendance.

losophie aussi compliquée et aussi décousue quant à l'exposition que celle d'Origène, s'ils l'eussent connue[1]. Ils avaient, avec les faibles secours qui étaient à leur disposition, à retrouver la philosophie même, et bien qu'ils ne semblent avoir creusé qu'une seule question, celle des universaux, on ne peut dire que les Roscelin, les Guillaume de Champeaux et les Abélard aient manqué à leur tâche. Les scolastiques du second âge n'eurent pas plus de temps à donner à Origène. Ils avaient enfin tous les ouvrages d'Aristote, parmi lesquels s'était glissée la compilation néoplatonicienne *De Causis*, et de plus les travaux des principaux philosophes arabes. C'était assez pour eux de s'assimiler cette grande philosophie, si étendue et si subtile, en la dégageant des éléments hétérogènes que les Arabes y avaient mêlés, et de la combiner avec la théologie, dont Pierre Lombard venait de donner un compendium, en recueillant les décisions des Pères dans son *Liber sententiarum*. Il semble pourtant qu'à la fin de ces deux périodes, lorsque la raison découragée se reniait elle-même, Origène aurait pu trouver quelque faveur, hors de l'école, auprès des mystiques du XIIe et du XIVe siècle. Il n'en est rien : ou bien, comme les mystiques français Hugue, Richard de Saint-Victor et Gerson, auxquels il faut ajouter l'auteur anonyme de l'*Imitation de Jésus-Christ*, « ils n'ont, comme le dit M. Vacherot, ni le goût ni l'intelligence des hautes spéculations; » ou bien, s'ils ont plus d'ambition philosophique, comme l'Italien Bonaventure, et surtout les Allemands Eckart, Tauler, Suso, Ruisbrock, ils suivent la voie de Denys l'Aréopagite et de Jean Scot, c'est-à-dire du néoplatonisme.

Si nous abordons les temps modernes, la Renaissance est trop païenne, la Réforme trop augustinienne pour laisser beaucoup de place aux imaginations philosophiques d'Origène, dont

[1] La plupart des écrits encore subsistants d'Origène pouvaient être lus par quelque curieux dans quelque couvent de l'Occident. Car un bon nombre ne nous a été conservé qu'en latin. Mais ces écrits ne faisaient point partie des livres étudiés dans les écoles, les seuls qui aient servi de point de départ à la philosophie du moyen âge.

le XVIe siècle ne pensa même pas à imprimer les écrits. La Réforme, pour ne parler que d'elle et des controverses qu'elle suscita, mit sur son drapeau *De servo arbitrio*[1], expression paradoxale, mais saisissante de ce qu'il y a d'extrême dans les opinions d'Augustin sur le péché originel; et ses adversaires, se croyant engagés par la tradition, confirmèrent par le concile de Trente cette désolante doctrine, en termes adoucis, il est vrai, mais qui ne changent rien au fond des choses. C'était toujours, d'un côté comme de l'autre, la condamnation implicite du philosophe chrétien d'Alexandrie. Au XVIIe siècle, lorsque enfin ses ouvrages eurent tous été publiés, on recommença à parler de lui sérieusement, mais moins pour le comprendre et pour l'expliquer historiquement, que pour s'enquérir s'il était orthodoxe et dans quelle mesure il l'était : question profondément oiseuse aujourd'hui, mais qui a exercé l'érudition et la dialectique du P. Pétau et de Huet, d'un côté, du P. Halloix, de Bullez et de dom Maran, de l'autre. Launoy, Richard Simon et Ellies Dupin touchent une question plus sérieuse, lorsqu'ils opposent Origène et avec lui les Pères de l'époque classique de la théologie grecque, Basile, les deux Grégoire et Jean Chrysostome, à ce qu'ils appellent sans détour les nouveautés de saint Augustin. Mais Richard Simon avaient trop d'horreur et de mépris de ce qu'il qualifie brutalement de mystiquerie, pour pénétrer bien avant dans Origène, et d'ailleurs ils ont tous les trois moins de goût pour sa doctrine que d'aversion pour celle d'Augustin et des jansénistes. Les mystiques paraissent presque aussi éloignés de ses spéculations aventureuses que les critiques. Ils nous disent ou bien leurs expériences et leurs aspirations toutes personnelles, comme sainte Thérèse, ou bien leurs rêveries déréglées, comme madame Guyon, ou bien leur sèche et desséchante mataphysique du pur amour, comme Fénelon. Ils n'ont pas l'air de se douter des questions qu'agitaient Origène et Grégoire de Nysse, et qui ne semblent pas avoir été étrangères à Clément. Elles ne repa-

[1] C'est le titre d'un ouvrage de Luther.

raissent que dans un mystique d'assez médiocre valeur, soit comme penseur, soit comme écrivain. Pierre Poiret semble avoir emprunté à Origène jusqu'au titre de son principal ouvrage, l'*Économie*[1] *divine*. Mais, s'il l'a connu ou directement (car il avait beaucoup de lecture) ou indirectement parce qu'il avait eu entre les mains la traduction de quelques ouvrages de Jacob Bœhm, il se sépare continuellement de lui quant à la doctrine. Il a peur de la préexistence des âmes ou de leur création simultanée de toute éternité. Mais il n'accepte pas davantage leur création journalière, et par la même raison qui faisait hésiter saint Augustin : « Par cette voie, dit-il dans son mauvais style, on ne satisfera jamais à la vérité capitale qui nous enseigne qu'à présent les âmes sont impures dès leur origine, et que, de nature, elles sont des *enfants de colère* . . . Ce serait une bien fausse pensée que de s'imaginer que Dieu créât des âmes impures, ignorantes et très mal conditionnées; et ce n'en serait pas une moins fausse de croire que, Dieu les créant pures, lumineuses et bien disposées, il les versât dans des corps où elles ne seraient pas plus tôt que par cela même elles deviendraient ou seraient censées assez coupables pour mériter la séparation éternelle d'avec Dieu[2]. » Pour lui, il croit que les âmes sont naturellement fécondes et peuvent se multiplier comme les esprits angéliques, ce qu'avaient déjà supposé Jean Scot Érigène, Amaury de Chartres et David de Dinant; mais ce qui lui appartient à lui seul, c'est que les âmes possèdent encore cette fécondité après la chute et qu'ainsi s'explique la transmission de la souillure originelle.

Je l'aime encore mieux lorsqu'il se sépare d'Origène que lorsqu'il est d'accord avec lui et qu'il s'efforce de l'expliquer. Il y a des choses sur lesquelles il est bon de ne pas trop insister et qu'il ne faut toucher que d'une main légère. De ce nombre est la supposition du corps pneumatique ou spirituel. Sous prétexte que le corps de l'homme a été originairement ce qu'il doit être, selon saint Paul, dans la résurrection, et que, de plus, il est

[1] Qu'il écrit encore, selon l'étymologie, *Œconomie* (*οἰκονομία*).

[2] *Économie divine*, I, ch. VII, p. 160-161.

un abrégé de l'univers, il va chercher dans la nature les qualités brillantes que ce corps a possédées et que derechef il possédera un jour : « Nous voyons, dit-il, qu'il y a encore dans la nature, toute langoureuse et défaite qu'elle est, des corps incorruptibles, comme le sont les pierres précieuses ou, si l'on veut des corps moins solides, les extraits et les essences de certaines choses, sous la forme soit de poudres, soit de liqueurs. Nous y voyons des corps puissants et forts; le feu, l'air et les eaux mêmes, sans rien dire des solides, ont des forces incroyables; nous y en voyons de lumineux et de transparents; nous y en voyons de légers, d'agiles et de très actifs, et cela presque partout; car qu'est cette lourde et obscure terre, sinon un point à l'égard de l'immensité des cieux et des corps célestes, qui ont presque tous les qualités que l'on vient de dire? Or est-il croyable que le corps de l'homme, étant l'abrégé de l'univers, ait été néanmoins privé de ces belles qualités-là, et que Dieu en ait fait un abrégé et un extrait de corruption, de faiblesse, d'obscurité et de pesanteur?... Concluons donc que Dieu, laissant là les qualités et les choses les plus grossières et les plus imparfaites de la nature, n'a tiré que les plus précieuses de chacune pour en former l'abrégé de l'univers, le corps de l'homme; que ce corps avait l'incorruptibilité et l'immortalité; qu'il avait une force, une puissance et des vertus à l'infini; qu'il était lumineux et transparent dans un souverain degré, et qu'il était agile, léger et actif sur tout ce qui se peut trouver dans la nature; enfin que c'était un extrait de tout ce qu'il y avait de plus réel, de plus précieux et de plus accompli dans l'univers[1]. » Qui ne voit que cette lourde physique, qui semble empruntée aux alchimistes, n'explique absolument rien, et que nous en savons autant en lisant les simples mots de *corps spirituel?* L'auteur n'avait vraiment pas besoin de nous avertir « qu'il doit avoir d'autres principes de physique que ceux d'Aristote, ni de Gassendi, ni de Descartes lui-même, qui a le plus près approché

[1] *Économie divine*, II, ch. XXII, p. 598-599.

de l'écorce des choses, mais qui a bien été éloigné d'en pénétrer le dedans. » Lui, il en a vu le dedans, mais comme je ne comprends rien aux merveilles qu'il a découvertes, je me garderai d'essayer l'exposition de sa théorie des sens et des sensations [1]. Je ferai remarquer seulement qu'Origène, pour qui les êtres primitifs sont des esprits doués d'un corps éthéré et lumineux sans rapport avec les corps qui tombent sous nos sens, n'a pas à s'occuper de ce détail et a le bon sens de ne point s'en occuper. Poiret est obligé, au contraire, d'avoir une physique ridicule, parce que, à l'exemple de saint Augustin [2], il se représente le monde d'avant la chute à peu près comme le nôtre, même lorsqu'ils nous disent qu'il était tout différent.

Je n'entends pas exposer longuement l'*Économie divine*. Maintenant que l'on peut se faire une idée de la manière et du style qui règnent dans la plus grande partie de cet ouvrage, je me contenterai d'en indiquer rapidement les analogies avec la philosophie d'Origène, soit que Poiret ait fait, comme je le crois, une étude de ses écrits, soit que, traitant à peu près les mêmes matières, il se soit rencontré avec lui.

Pour Poiret, comme pour Origène, l'homme parfait est essentiellement actif, essentiellement libre, parce qu'il est fait à l'image de Dieu, qui est l'activité même et la liberté même. Peu importe qu'il ne le soit que « par donation »; ce n'est aussi que par donation qu'il est un être; est-ce qu'il cesse d'être un être pour cela? Libre, il peut s'attacher par son amour au bien, c'est-à-dire à Dieu, pour lequel il est fait, comme toute nature intelligente, ou se détacher de Dieu et par là même tomber

[1] Voici le principe d'où il part pour tout expliquer : « Les choses matérielles sont issues de la pensée de Dieu, à l'imitation de la manière dont Dieu a pensé et s'est comporté intérieurement dans lui-même avec soi. » (*Écon. div.*, II, ch. xxv, 677.) Si les conséquences sont aussi claires que le principe, on conçoit qu'il est fort difficile de comprendre, à moins d'avoir une intelligence particulière et *ad hoc*.

[2] Augustin nous dit que l'homme était parfait, mais cet homme parfait était bien voisin de l'homme actuel, à en juger par certaines questions étranges qu'Augustin se pose dans le *De Matrimonio*, et aux réponses non moins étranges qu'il fait à ces questions.

dans le mal et dans les ténèbres. Origène, nous l'avons dit, n'explique pas très nettement cette séparation; il ne parle que de négligence, de nonchalance; mais cela même est difficile à entendre, lorsque l'on suppose les âmes seules, face à face avec Dieu. Cette difficulté n'existe pas pour Poiret, qui, se tenant plus près du texte de la *Genèse* tout en le faussant, peut supposer que l'homme a détourné son cœur du Créateur sur les créatures, et s'est ainsi séparé du vrai bien par attrait pour des plaisirs actuels, par amour-propre et par vanité. Ses explications toutefois se rapprochent beaucoup plus de celles de Clément, d'Origène, de Grégoire de Nysse, même de celles d'Athanase et en général des Pères grecs, que de celles d'Augustin. «Il y a eu, dit-il, (dans la chute de l'homme) beaucoup d'ignorance, de surprise, de distraction.» Il n'y a rien de monstrueux ni de satanique en cela. La nature humaine n'en fut pas moins bouleversée tout entière, et elle s'éloigna toujours plus de Dieu : désordre qui en amena un analogue dans la nature, qui, de lumineuse, de transparente, de légère, de charmante, de sujette et d'amie de l'homme qu'elle était, devint ténébreuse, opaque, pesante, difforme, rebelle au pécheur et ennemie. Les obstacles sans nombre que les choses nous opposèrent, les cuisantes douleurs qu'elles nous causèrent, nos sens, d'abord uniquement ouverts aux plaisirs qu'elles nous offraient de toutes parts, et maintenant sensibles surtout à leurs cruelles atteintes, furent dès lors pour l'homme une sorte d'enfer, tandis que le désordre de nos facultés, qui, vides de leur objet véritable, se tourmentent inutilement pour le retrouver et qui ne rencontrent que le néant, les ténèbres et le désespoir, au lieu de l'être, de la lumière, de la joie et de la quiétude, constitue l'enfer spirituel pour l'homme. Dieu eut pitié de sa créature, et le rétablissement commença immédiatement après la faute et la déchéance.

Ici se présente une hypothèse qui est propre à Poiret, mais qui me paraît greffée sur une autre d'Origène. Nous avons vu dans ce Père cette âme du Christ qui, créée de toute éternité avec les autres âmes, s'attache immuablement au Verbe et ne

fait qu'un avec lui, jusqu'au temps de l'Incarnation, où elle descend dans un corps d'homme. Poiret suppose de plus sur certains mots des Écritures, très librement et très arbitrairement interprétés (second Adam, Fils de l'homme, victime immolée dès le commencement), que le Verbe est déjà Jésus-Christ, Homme-Dieu, fils d'Adam et par conséquent frère de ceux qu'il s'efforce dès lors de sauver. Le Réparateur, le Libérateur intercède pour l'homme coupable auprès de la justice de Dieu, et obtient par ses mérites que la justice cède à la miséricorde. Dieu remet à Jésus-Christ le gouvernement du monde pour sauver l'homme. Je n'analyserai pas la philosophie de l'histoire telle que la développe fastidieusement Poiret sous le titre d'Économie du rétablissement avant l'Incarnation de Jésus-Christ (4e vol.) et d'Économie du rétablissement après l'Incarnation (5e vol.). J'aurai occasion de revenir sur la seconde partie de ces imaginations; la première n'est que la philosophie de l'histoire telle que nous l'avons montrée dans Clément et dans Origène, telle qu'elle était déjà avant eux dans Irénée et Tertullien, mais délayée outre mesure, appesantie, gâtée et faussée par une érudition indigeste et souvent fantastique.

J'en extrairai seulement ce que l'auteur dit des Juifs et des Gentils. Avant la division des hommes en deux classes, les nations d'une part et le peuple élu de l'autre, il n'est pas étonnant qu'il y ait eu des fidèles, Poiret dit même des chrétiens, illuminés et sauvés par le Verbe qui éclaire tout homme venant au monde. Cela dura encore après la vocation d'Abraham, se prolongea après l'Incarnation du Christ et peut encore se produire de nos jours; car ce sont les dispositions intérieures et non les cérémonies ou les sacrements qui font le chrétien. Poiret semble même avantager les Gentils au préjudice des Juifs. A ceux-ci il accorde les visions, les révélations, les commandements et les cérémonies, enfin les oracles, c'est-à-dire tout l'extérieur de la religion et le Christ historique; il réserve à ceux-là l'illumination intérieure et le véritable Christ, c'est-à-dire le Verbe qui s'adresse intérieurement à l'intelligence et au cœur. Les païens vertueux

pratiquaient l'Évangile dans son esprit sans en connaître la lettre. Quelle merveille qu'ils aient pu être sauvés? « A voir, écrit Poiret, ce qu'Épictète dit d'un Chrysippe, d'un Antisthène, d'un Diogène, d'un Socrate, d'un Zénon et de quelques autres, à considérer la manière de vie et les maximes de quelques pythagoriciens, il me paraît que c'étaient des âmes les plus pures, les plus saintes et les plus généreuses et divines qui se puissent concevoir, et que présentement il n'y en a point qui en approchent dans notre christianisme. Je les aime et les vénère en Christ, à cause du Verbe divin à qui ils ont obéi dans leurs cœurs, en mépris de toutes les choses périssables, suivant ses lumières et ses mouvements, aux dépens des aises, des plaisirs et des avantages de leur nature corrompue. Je voudrais avoir les perfections et les vertus chrétiennes qu'ils ont eues en laissant opérer dans eux l'esprit de Dieu, qui les rendait si purs; et je tiens que, lorsque Jésus-Christ apparaîtra, ils paraîtront aussi avec lui en gloire. » Clément et Origène n'étaient pas allés jusque-là; surtout ils auraient hésité à sauver Épictète, qui n'avait pas voulu écouter la prédication ecclésiastique, encore bien que saint Justin ait considéré comme disciple du Verbe Musonius, qui était dans le même cas que son disciple Épictète. C'est pourtant l'esprit des Pères alexandrins qui respire dans tout ce que je viens de citer.

L'auteur de l'*Économie divine* suit encore la même inspiration dans sa doctrine de l'Incarnation, dans celle de la grâce et, jusqu'à un certain point, dans celle de la purification des pécheurs qui ne sortent pas de cette vie complètement justifiés et sanctifiés. Clément et Origène ont peu insisté sur la satisfaction que l'homme et, par conséquent, le Verbe incarné se substituant à l'homme devait à la justice irritée de Dieu, et qui ne pouvait se payer que des souffrances, du sang et de la mort ignominieuse de l'Homme-Dieu. Si le Verbe a revêtu les misères du corps de l'homme, s'il s'est fait malédiction pour nous, s'il a souffert et s'il est mort de la mort des plus vils criminels, c'est surtout pour nous apprendre à vivre, à souffrir, à mourir, par son

exemple. Il est aux yeux des Pères grecs bien plus un maître qui nous enseigne, par sa vie et par ses paroles, à nous délivrer de la captivité du péché, qu'une victime expiatoire offerte en notre place à la juste colère de Dieu. Même pour Athanase, qui, par certains côtés, se rapproche d'Augustin, il n'est guère autre chose. Le Dieu-Verbe a pris le corps et la misérable condition de l'homme afin qu'étant plus près de nous, il fût mieux écouté. C'est toujours la doctrine contenue dans le mot de Clément : « Dieu s'est fait homme afin d'apprendre à l'homme à se faire Dieu. » Poiret admet sans doute les mérites infinis de Jésus-Christ, la satisfaction qu'il a offerte pour nous à son Père, mais il ne veut pas entendre parler de « cette malheureuse invention de substitution et de décharge pour le vieil homme, lequel, sous le prétexte que la justice de Dieu ne saurait être apaisée que par du sang et des souffrances infinies que l'homme ne pourrait lui payer, a cherché à se décharger de tout. » D'ailleurs, si Jésus s'est présenté devant Dieu « non plus revêtu de gloire, comme dans les autres intercessions antérieures, mais d'ignominie et de souffrances, la raison n'en est pas, dit Poiret, que, du côté de Dieu, sa justice ait nécessairement exigé cela, mais pour émouvoir d'autant plus le Père à compassion par s'offrir à lui dans un état d'amour si incroyable et si excessif pour les hommes; et, du côté des hommes, c'était pour leur donner exemple de la manière de vivre et de mourir par la vertu de Dieu, pour admettre dans eux la plénitude de la grâce et de la gloire qu'il avait méritée pour eux par son intercession. »

Je serai très bref sur les deux autres points que j'ai indiqués, malgré les développements sans fin de l'auteur. Il maintient fortement contre Malebranche ce qu'on appelait alors l'efficace des créatures, et contre les autres augustiniens l'active coopération de la volonté libre dans l'œuvre de la justification et du salut. Le péché a débilité, altéré notre nature, il ne l'a pas anéantie; les parties les plus hautes de l'intelligence sont comme engourdies; le désir est dévoyé; la liberté reste seule ce qu'elle était, c'est-à-dire infinie. La grâce réveille l'intelligence, excite

le désir pour des objets moins vains et plus capables de le satisfaire que ceux auxquels il se porte sous l'influence du péché, et qui le laissent toujours vide et inquiet. Par là, Dieu prévient, sollicite la volonté; mais c'est à la volonté de suivre librement l'impulsion ou d'y résister. Lui ôter le pouvoir de choisir et de déterminer elle-même son mouvement, c'est, sans y prendre garde, anéantir la grâce elle-même, qui n'aurait plus où se prendre ou qui se terminerait à rien, si elle ne s'adressait à la liberté. Car ce ne sont pas des choses, mais des personnes dont la grâce c'est-à-dire l'amour cherche la perfection et le bonheur. J'ai traduit en un français un peu plus alerte et plus net le français embarrassé de Poiret; je ne crois pas lui rien prêter. « Si l'homme était un néant, écrit-il textuellement, il serait incapable de recevoir aucun bien de Dieu. S'il était quelque chose, mais une chose purement passive et sans activité, il ne pourrait recevoir que des biens matériels et brutaux. Les grâces vivantes et infinies de Dieu supposent un sujet vivant, agissant, voulant d'une manière libre et infinie, pour les admettre et en jouir infiniment et délicieusement. » Il rejette formellement la prédestination et la conduite contradictoire qu'elle suppose en Dieu. C'est une absurde cruauté de « dire que Dieu ait créé la plupart des hommes pour les damner à sa gloire ou l'équivalent », ou de nous montrer Dieu « offrant sa grâce à une infinité de personnes avec commandement de l'accepter, quoiqu'il n'ait pas dessein que ce soit pour eux, et qu'il ne veuille pas leur donner les forces qu'ils n'ont pas et sans lesquelles il sait qu'ils ne pourront l'accepter, et cependant les punissant parce qu'ils ne l'acceptent pas. »

Il arrive cependant aux mêmes conclusions finales que les augustiniens. S'il admet, avec Clément, Origène, Grégoire de Nysse, que la purification, c'est-à-dire l'éducation spirituelle des âmes continue au delà de cette vie, il s'arrête à la conception timide d'un purgatoire, uniquement réservé à ceux qui, au moment de la mort, ne sont pas encore pleinement justifiés et sanctifiés. Quant au pécheur qui s'est obstinément refusé à la grâce, Dieu abandonne enfin « cette méchante créature » à sa

malice, et la grande majorité des âmes humaines va rejoindre les démons, incurablement mauvais et damnés. Le mal reste ainsi éternellement en face du bien, auquel il fait échec et que même il surpasse. En revanche, Poiret renouvelle l'imagination décriée du millénarisme.

Lors même que Poiret aurait eu cette distinction d'esprit et cette imagination de style qui ne manquent presque jamais aux mystiques, et que l'admirateur fervent de Mlle Bourignon, au lieu d'être un lourd disputeur écrivant en langage de réfugié, aurait été une de ces âmes tendres et rêveuses dont les paroles ont une grâce et une chaleur communicatives, ses spéculations n'auraient, je crois, produit qu'un médiocre effet, parce qu'elles étaient hors de saison. Poiret combattait *pro domo sua*, lorsque en toute rencontre il s'élevait contre la raison, « ce Dieu nouveau » du temps, qu'il range sans façon parmi les facultés inférieures, à côté de « l'imaginative » et des sens. Avec le *Novum Organum* de Bacon et la méthode de Descartes, un esprit nouveau était né, qui, n'estimant que l'observation ou le calcul, était peu conciliable avec les fantaisies les plus grandioses ou les plus subtiles, qui avaient pu charmer les contemporains d'Origène. Assez obscur au XVIIe siècle et relégué à l'Académie des sciences, il avait fait petite figure dans l'éclat des prédicateurs, dans les bruyantes disputes des controversistes et dans le concert, plus modeste mais non moins écouté, des spirituels toujours sûrs de ranger autour d'eux « un petit troupeau », avide de leur onctueuse parole. Il avait grandi cependant, et déjà tout le XVIIIe siècle était dans Richard Simon et dans Bayle, moins les opinions démocratiques qui reparaissaient avec les *Lettres aux protestants* et les *Soupirs de la France esclave*. Purement scientifique à l'origine, l'esprit nouveau devint alors agressif et polémique, et fit dans les idées l'œuvre de destruction que la Révolution allait exécuter dans les faits. Mais un pareil bouleversement moral ne va point sans de grands troubles d'esprit, même dans ceux qui l'accomplissent, à plus forte raison dans ceux qui n'en voient et n'en sentent que les effets, parfois effroyables. Nombre de mystiques surgirent

dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. « On distinguait, dit M. Franck, l'école de Lyon, fondée et gouvernée par Cagliostro; celle d'Avignon, qui fut plus tard transportée à Rome; celle de Zurich, suspendue aux lèvres éloquentes de Lavater; celle de Copenhague ou du Nord, qui ne jurait que par le nom de Swedenborg; celle de Strasbourg, uniquement nourrie des écrits de Jacob Bœhm; celle de Bordeaux, attentive aux oracles de Martinez Pasqualis; celle des philalèthes de Paris, qui, cherchant sa voie entre Martinez et Swedenborg, empruntait également ses inspirations à l'un et à l'autre. »

Nous ne nous occuperons que de Saint-Martin, le *philosophe inconnu*, comme il aimait à s'appeler, et seulement sur les points où ses spéculations rappellent celles d'Origène. Élève du juif portugais Martinez Pasqualis, très familier avec les écrits de Jacob Bœhm, en relation plus ou moins suivie avec Swedenborg ou quelques-uns de ses disciples et avec beaucoup de théosophes étrangers, Saint-Martin, l'*homme de désir*, et qui avait par conséquent plus d'aspirations que d'idées précises et bien démêlées, confond volontiers les différents mysticismes entre eux et admet les principes les plus contradictoires. On ne peut douter qu'il ne professe la théorie de l'émanation et par conséquent le principe de l'unité absolue de substance, soit qu'il parle le langage kabbalistique de Pasqualis, soit qu'il se laisse aller à la phraséologie alchimiste[1] de Jacob Bœhm; ce qui ne l'empêche pas de proclamer hautement, en Dieu comme dans l'homme, la personnalité et la liberté, incompatibles avec cette doctrine. « L'Éternel, dit-il avec une singulière énergie, a donné à l'homme le pouvoir sublime de créer en soi la vertu, parce que l'Éternel a voulu que

[1] L'alchimie d'ailleurs tient très intimement à la kabbale. « L'alchimie c'est encore la kabbale, mais la kabbale en acte, cherchant les secrets les plus cachés de la nature dans la nature elle-même, » dit M. Rousselot (*Ét. sur la Phil. au moyen âge*, t. III, p. 95). Il distingue, parmi les alchimistes, les souffleurs et les philosophes; mais je crois qu'il eût pu ajouter que les souffleurs étaient philosophes, et réciproquement. Or, d'après les textes qu'il cite du *Gloria mundi* (*seu paradisi tabula*) et d'un manuel intitulé *Physica restituta*, la philosophie des alchimistes n'était autre que le panthéisme de la kabbale. Ils comptaient Adam comme le premier de leurs maîtres, en souvenir probablement de l'Adam Kadmon.

chacune de ses productions attestât qu'il est le Créateur [1]. » Dieu est donc à ses yeux une cause active et intelligente, comme, de son côté, l'homme est essentiellement une volonté ou, pour parler plus exactement (car Saint-Martin confond la volonté et le désir), une activité libre [2]. La meilleure ou, pour mieux dire, la seule preuve de l'existence de Dieu, celle qu'il répète dans la plupart de ses ouvrages, est celle qui résulte du sentiment de l'amour ou du sentiment de l'adoration. Or, lorsqu'on le considère, soit au regard de celui qui l'inspire, soit dans celui qui l'éprouve invinciblement, ce sentiment implique l'idée de la liberté, parce qu'il va non d'une chose ou d'une personne à une chose, mais d'une personne à une personne, c'est-à-dire d'un être libre à un être libre [3]. Par là, Saint-Martin sort de la kabbale pour rentrer dans le christianisme et, par conséquent, pour revenir à Origène, celui de tous les Pères qui a le plus insisté sur la liberté. Mais est-ce de lui-même ou sous l'influence du philosophe alexandrin qu'il insinue, sans en avertir et peut-être sans en avoir une conscience bien nette, cette correction aux leçons de ses principaux maîtres en spiritualité? Je ne saurais le dire. Le philosophe inconnu a eu une connaissance telle quelle d'Origène; rien ne prouve qu'il l'ait pratiqué assidûment ni qu'il en ait fait une étude profonde. Mais il aspirait à être le Descartes de la spiritualité, en se servant de l'*homme-esprit* comme d'un instrument d'analyse pour pénétrer « dans cette espèce de géométrie vive et divine qui embrasse tout » [4]; car l'homme est « la plus vaste manifestation que la pensée intérieure divine ait laissée sortir hors d'elle-même. Il est le seul être qui doit être envoyé pour être le témoin universel de l'universelle vérité. » Tous les enseignements du dehors, Écritures,

[1] *L'Homme de désir*, p. 68.

[2] Je traduis ainsi le mot de *volonté*, parce que Saint-Martin parle souvent « de la puissance libre de notre être ».

[3] Nous avons vu quelque chose d'analogue dans Poiret démontrant non l'existence de Dieu, mais l'intime corrélation de la liberté et de la grâce, celle-ci supposant invinciblement celle-là, ou aboutissant à rien.

[4] *Ministère de l'homme-esprit*, préf., p. XIV.

traditions, ne sont pour Saint-Martin que des signes et des symboles, traduction incomplète de notre propre pensée; et naturellement on ne peut les interpréter qu'à la lumière de la connaissance intérieure[1]. Le philosophe inconnu croyait donc ouvrir une voie nouvelle; il ne s'apercevait pas qu'il reprenait celle des Pères de l'Église, qui, en s'appuyant sur la tradition juive et sur la philosophie grecque dans leurs démêlés avec les gnostiques, s'appuyaient sur le sentiment de la personnalité si fortement empreint dans cette philosophie et dans cette tradition, c'est-à-dire s'appuyaient sur la conscience[2]. Et le but que Saint-Martin se proposait dans cette étude de l'homme intérieur ou de ce qu'il nomme *l'homme-esprit,* était analogue à celui que poursuivait Origène. Celui-ci cherchait à lire dans l'Évangile historique, à l'aide de la lumière intérieure, quelques pages du livre divin qu'il appelait l'Évangile éternel; celui-là ambitionnait de trouver, par l'étude de soi et par l'interprétation spirituelle, la religion même ou quelque chose de supérieur à la religion, le christianisme. Car le christianisme n'est pas une religion pour lui, mais, comme il disait, le terme et le lieu de repos de toutes les religions[3]. « Le christianisme, écrivait-il, n'est que l'esprit même de Jésus-Christ dans sa plénitude. Il nous montre Dieu à découvert au sein de notre être, sans le secours des formes et des formules. Le christianisme n'a point de mystères, et ce nom même lui répugnerait, puisque, par essence, le christianisme est l'évidence et l'universelle clarté. » N'est-ce point la même prétention que celle des philosophes chrétiens d'Alexandrie à la recherche de la gnose? Aussi, que de découvertes a-t-il cru faire qui n'étaient que des réminiscences, renouvelées par son imagination vive et ingénieuse!

Ce n'est pas toutefois dans sa cosmologie ou dans sa doctrine de la création qu'elles se rencontrent; sous l'identité des termes

[1] Grégoire de Nysse, interprète en cela de la pensée d'Origène, considère la conscience comme plus complète et plus claire que les Écritures.

[2] Vacherot, *Hist. crit. de l'École d'Alexandrie*, t. I, p. 215.

[3] *Ministère de l'homme-esprit*, p. 370.

on s'aperçoit bien vite, pour peu qu'on fasse attention, qu'il s'agit de choses différentes. Pour Saint-Martin, comme pour Origène, Dieu, étant esprit, ne peut faire que des esprits. Mais pourquoi? Selon Saint-Martin, parce que de la cause suprême il n'émane rien qui ne soit de même nature qu'elle; les créatures sont des *extraits* de la substance divine; selon Origène, parce que Dieu, étant bon, ne peut vouloir faire que des êtres parfaits et bienheureux comme lui, autant que cela est possible. Aussi, tandis que le mystique moderne se représente la création comme une série d'esprits, miroirs actifs et vivants qui se renvoient les uns aux autres l'image du Créateur plus ou moins effacée, plus ou moins brillante, selon qu'on descend du premier au dernier ou qu'on remonte du dernier au premier, Origène, à tort ou à raison, se représente la création sous sa forme première comme une communauté d'esprits tous égaux : il n'y a point naturellement de degrés dans la nature rationnelle. L'homme donc, selon Origène, n'était originairement ni plus grand ni moindre que les autres esprits qui formaient le monde primordial ou divin. On ne sait s'il en était le premier ou le dernier dans la pensée de Saint-Martin. Désir de Dieu, pensée de Dieu, parole de Dieu, ce Dieu pensé, ce Dieu parlé, ce Dieu opéré, paraît être le centre de la création, et, à ce titre, supérieur à toutes les autres natures spirituelles, puisque c'est à lui que toutes aboutissent comme les rayons au centre. D'un autre côté, par cela même qu'il est le roi de ce monde qu'on appelle la nature, il doit être en contact avec elle et lui appartenir par son corps; ce qui le placerait dans l'échelle de l'être au-dessous des purs esprits. Il est placé sur la terre, qui est comme la première étape de son voyage triomphal à travers l'immensité : ce qui veut dire, sans doute, qu'il peut se développer, progresser, et qu'il ne possède pas originairement toute la perfection à laquelle il est appelé. Se tenant en un sens plus près de la tradition biblique qu'Origène, Saint-Martin reproduit moins sa pensée que celle de Grégoire de Nysse, et fait de l'homme un intermédiaire entre le monde suprasensible et le

monde sensible. Car, de même que Dieu se réfléchit dans l'homme, l'homme se réfléchit dans la nature : miroir et apanage de Dieu, l'homme a la nature pour miroir et pour apanage : ce qui rappelle, sinon la pensée de Grégoire de Nysse, au moins la métaphore par laquelle il exprime les rapports de l'homme et du monde corporel[1]. Ajoutons que la fécondité ou la faculté de se reproduire dans d'autres *soi-même* ne semble, dans Origène, qu'une conséquence de la chute, tandis que, dans Saint-Martin, elle est un des attributs essentiels de l'homme primitif, qu'il appelle un hermaphrodite spirituel[2].

Mais si les rapports entre les imaginations d'Origène et celles de Saint-Martin, dans cette partie de la cosmologie qui concerne la création première, sont si éloignés qu'ils vous échappent lorsque vous croyez les entrevoir, ils deviennent plus sensibles et moins incertains lorsqu'il s'agit du monde après la chute.

Origène et Saint-Martin se représentent tous deux à peu près de la même manière ce fait capital, qui n'a pas moins altéré le monde que l'homme. Toutes les fois qu'Origène veut en expliquer la cause, il l'attribue à la nonchalance, à l'ennui et à la fatigue de l'effort pour conserver le bien, à la distraction et à la

[1] Dans Grégoire de Nysse, si l'esprit est le miroir qui réfléchit Dieu, le corps est le miroir qui réfléchit la nature. Mais si l'homme, qui réfléchit Dieu, est à son tour réfléchi par la nature sensible, selon Saint-Martin, il faut qu'il la réfléchisse par un certain côté; sinon, on ne comprendrait pas qu'elle devint la cause ou l'occasion de sa chute.

[2] Cet hermaphrodite-là me paraît une invention de Philon, qui, confondant l'idée d'homme avec l'être réel de ce nom, dit que l'homme n'est ni mâle ni femelle, mais mâle et femelle tout ensemble : ce qui est vrai *logiquement* de l'espèce humaine comme de toutes les autres espèces d'êtres animés chez lesquels les sexes sont séparés; cela ne veut pas dire que l'homme soit androgyne *dans la réalité*. Cette conception de Philon n'a d'autre fondement dans la Bible que le double récit de la création de l'homme. Dans le premier chapitre de la *Genèse* il est dit : «Dieu créa l'homme à son image; il le créa à l'image de Dieu; il les créa mâle et femelle,» ce qui signifie naturellement que Dieu, en créant l'espèce humaine, fit un mâle et une femelle. Mais dans le second récit (ch. II) il est encore question de la formation de l'homme, puis de celle de la femme. Il n'en faut pas davantage à Philon pour supposer que, dans le premier récit, il s'agit de l'homme purement spirituel, qui réunissait en lui les deux sexes, et, dans le second, de l'homme charnel, qui vit sur la terre et qui s'est dédoublé en mâle et en femelle.

négligence du meilleur : *Desidia ac laboris tædium in servando bono, et aversio*[1] *ac negligentia meliorum initium dedit recedendi a bono*[2]. C'est exactement ce que dit Saint-Martin sous une autre forme. Le péché du premier homme n'est pas, comme on le pense, un orgueil satanique, mais de la légèreté, de la faiblesse. Seulement Saint-Martin explique mieux qu'Origène cette défaillance, par cela seul qu'il admet plusieurs mondes (le monde spirituel, le monde naturel, le monde astral) subsistant ensemble. C'est l'éblouissement de la splendeur du monde sensible qui a fait négliger et oublier à l'homme les perfections de la nature divine. Ce qu'on nomme péché originel est donc moins un crime dans celui qui en est l'auteur qu'une défaillance, et, dans ceux à qui il est transmis, qu'un malheur. « Nous avons, dit Saint-Martin, des regrets au sujet de notre triste situation ici-bas, mais nous n'avons point de remords sur la faute primitive, parce que nous n'en sommes pas coupables ; nous sommes privés, mais nous ne sommes pas punis[3]. » Clément et Origène auraient reculé devant une pareille assertion : elle est cependant la conséquence naturelle de leur manière d'envisager la première faute de l'homme. Nous retrouverons la même analogie entre leur doctrine et celle de Saint-Martin au sujet de la rédemption. Nous avons remarqué que la chute avait dû avoir des degrés, selon Origène, que l'homme ne roula pas instantanément au fond de l'abîme après sa faute, que le monde divin auquel il appartenait ne fut pas corrompu tout à coup de manière à produire le monde actuel. Nous trouvons quelque chose d'analogue dans Saint-Martin. Il suppose que l'homme, qui avait la nature tout entière pour domaine, fut alors placé dans le Paradis terrestre, où il vivait et pouvait continuer de vivre en toute innocence. Mais là il écouta

[1] *Aversio* dit moins que notre mot *aversion*. C'est l'acte de se détourner d'une chose pour une cause ou pour une autre. Je mettrais «le détour» comme Poiret, si le mot était français en ce sens.

[2] *De Principiis*, II, ch. IX, § 2. Cette formule se trouve plusieurs fois dans les *Principes ;* nous n'en avons pas malheureusement le texte grec. Rufin peut l'avoir traduite en termes plus ou moins impropres ; il ne l'a pas imaginée.

[3] *Ministère de l'homme-esprit*, p. 24.

les suggestions du démon et à la faiblesse succéda l'orgueil, d'où tous les maux se répandirent sur le genre humain comme d'une source empoisonnée. J'ignore si Origène faisait du Paradis une des stations de l'homme avant sa rélégation sur la terre et dans ce corps charnel. Mais il pouvait d'autant plus admettre l'explication de ses progrès dans le mal, telle que la présente Saint-Martin, que lui aussi il faisait intervenir le démon dans la chute graduelle des esprits qui sont devenus des hommes.

Le bouleversement que le péché causa, non seulement dans la nature humaine, mais encore dans tout le monde matériel, était de tradition, et je ne trouve dans le détail que des analogies éloignées et incertaines entre les Pères d'Alexandrie et le philosophe inconnu. Même lorsque Origène et Saint-Martin développent chacun à sa manière le mot de Paul, que « toute la nature est en travail et dans les douleurs de l'enfantement », quelles que soient entre eux les ressemblances, on voit qu'ils suivent des veines d'idées différentes. Dans l'un comme dans l'autre, la nature pâtit et gémit de la faute de l'homme qui l'a déréglée et corrompue elle-même; dans l'un et dans l'autre, elle ne cessera de gémir et de souffrir, elle ne reviendra à sa pureté et à son bonheur originel, que lorsque l'homme sera relevé lui-même de sa corruption et de sa misère. Il y a donc une certaine solidarité entre la nature et l'homme; mais dans Origène cette solidarité est toute morale; elle paraît surtout physique dans Saint-Martin. Pourquoi celui-ci nous représente-t-il, par exemple, le soleil se couchant tous les soirs dans les larmes et soupirant en vain après la véritable lumière[1]? C'est que, comme toute la nature, que Saint-Martin suppose animée, intelligente, sensible, en réfléchissant l'homme tombé il ne réfléchit plus l'homme véritable, qui est le miroir de Dieu. Pourquoi le soleil gémit-il dans Origène? C'est que l'ange ou l'esprit qui le régit a consenti, sur un signe de Dieu, à participer à la vanité et à la corruption pour le service du coupable[2] et sans doute

[1] *Ministère de l'homme-esprit*, p. 56.

[2] Voir pages 371 et 372 de notre exposition.

par commisération pour lui (?). Il y a là un sacrifice, un abaissement volontaire, un acte de libre amour que je ne retrouve plus dans les imaginations de Saint-Martin.

Mais l'homme n'était pas tombé sans espoir de relèvement, et la bonté divine prépara, dans les conditions nouvelles auxquelles elle l'assujettit, à la fois sa punition et sa délivrance. Je ne sais si Saint-Martin s'est directement inspiré d'Origène ou s'il s'est simplement rencontré avec lui, mais il y a ici un accord remarquable entre leurs pensées. Dieu, selon Origène, voyant la création sur le point de se dissoudre, une fois que le mal y eut fait son entrée par la diversité et la contrariété des volontés, créa la matière pour enchaîner les esprits[1]; et comme l'habitation des esprits doit être appropriée à leurs dispositions morales, il plaça l'homme sur la terre, qui devint ainsi sa prison et un lieu d'expiations salutaires. C'est ainsi que Saint-Martin considère la matière et notre propre corps, qui en est tiré, comme la barrière dressée devant le mal et, selon son expression, comme l'absorbant de l'iniquité[2]. Sans la lenteur et la faiblesse de ses organes, l'homme, emporté par la fougue de ses passions, ne connaîtrait plus de bornes à ses crimes et à sa perversité. Ce que ce corps de chair fait pour l'homme, la terre le fait pour le genre humain : elle l'arrête et le contient dans ses désordres; elle fait plus : par les obstacles qu'elle lui oppose et par les peines qu'elle lui inflige, elle l'aide sinon à se purifier, du moins à penser de le faire. C'est pourquoi Saint-Martin l'appelle « la grande piscine »[3] où nous nous lavons de nos souillures. La matière en général lui semble donc, comme à Origène, avoir la puissance de contenir « la grande iniquité », celle de l'esprit tentateur et du mal personnifié.

A ces considérations sur la terre Saint-Martin en ajoute d'autres qui lui sont propres sur le temps, cette autre condition de notre salut. Origène sans doute, ainsi que Grégoire de Nysse,

(1) *De Principiis*, II, 1, § 1 et 2.
(2) *De l'esprit des choses*, t. I, 139.
(3) *Œuvres posthumes*, t. I, 221.

tiennent grand compte des «siècles temporels» ou du temps dans leurs théories de l'expiation et de la réhabilitation des créatures raisonnables. Mais ils n'ont rien de pareil aux idées ingénieuses et parfois profondes de Saint-Martin sur cette condition de notre délivrance graduelle. C'est seulement sur les conclusions que l'accord redevient évident, au point que l'on pourrait croire que le théosophe français copie Grégoire de Nysse, lorsqu'il écrit : «C'est par cette même loi du temps que toutes les justices divines s'accomplissent; car Dieu laisse porter à l'extrême l'action perverse, parce que là elle ne peut manquer de se briser et de se détruire[1].»

Je supprime les idées bizarres de Saint-Martin sur les sacrifices ou sur le sang, réceptacle des premières influences du démon, et dont l'effusion, fût-ce celle du sang humain, a je ne sais quelle vertu purificatrice[2]. Mais elles se rattachent assez étroitement à ses vues sur la rédemption. Car le sacrifice du Golgotha devait être le dernier, et «l'effusion volontaire du sang (du Christ), auquel nul sang sur la terre ne saurait se comparer, pouvait seule opérer la transposition des substances étrangères qui nageaient dans celui de l'homme[3].» Ces singularités écartées, il reste une doctrine de la rédemption qui rappelle celle d'Origène et, en général, des Pères grecs. Nous avons déjà signalé, au sujet de Poiret, une hypothèse qui, sans être celle de l'âme du Christ dès le principe unie au Verbe, nous paraît en procéder. Saint-Martin nous montre une supposition analogue. Il y a, selon lui, deux *homifications*[4], l'homification spirituelle et

[1] *De l'esprit des choses*, t. II, p. 24. Voyez notre exposition, p. 480-481.

[2] Aussi les tueries et les échafauds de la Révolution, «cet événement providentiel» aux yeux de Saint-Martin, n'étaient pas pour l'effrayer et l'indigner. Des innocents y périssaient trop souvent avec les coupables. «Les victimes innocentes, écrivait-il, entrent dans le plan de l'économie divine, qui les emploie comme un sel pur et conservateur afin de préserver par là de l'entière corruption et de la dissolution totale les victimes coupables avec lesquelles elles descendent dans le tombeau.» (*Esprit des choses*, t. II, 180; *Minist. de l'homme-esprit*, p. 214.)

[3] *Ministère de l'homme-esprit*, p. 275.

[4] Ce mot barbare est la traduction presque littérale de celui qu'emploient les Pères grecs (ἐνανθρώπησις).

l'homification corporelle. Le Verbe, qui, dans les idées de Saint-Martin et de Bœhm, n'est pas l'intelligence, mais l'amour de Dieu, ne vit pas plus tôt l'homme tombé qu'il voulut s'unir à lui pour le redresser et, se revêtant de la forme invisible qui représente l'âme humaine dans sa primitive perfection, il se fit homme au sens spirituel : hypothèse qui est peut-être venue de celle d'Origène, mais qui rentre mieux dans l'économie divine de la rédemption que celle du philosophe alexandrin, en même temps qu'elle est moins grossière que celle de Poiret[1]. Mais ce premier abaissement du Verbe n'était plus suffisant, lorsque l'homme, s'enfonçant de plus en plus dans le mal, se fut fait l'esclave de la chair et du sang, de la matière, de la vie et de la nature. Pour le délivrer de toutes ces servitudes et des misères qui en étaient la suite, il a fallu que le Verbe s'unît aux principes de la nature, de la vie et de la matière, et qu'il devînt chair dans le sein d'une vierge formée de chair et de sang. C'est ainsi que le salut est rentré dans le monde.

Laissons de côté l'espèce de changement chimique que l'effusion du sang du Réparateur sur la croix a opéré dans le nôtre, et nous trouverons que les idées de Saint-Martin sur la rédemption, si elles s'éloignent beaucoup de celles de l'Église romaine, sont très voisines au contraire de celles des Pères grecs. Il est vrai qu'ils disent beaucoup plus formellement que Saint-Martin que le Christ est venu nous délivrer du péché originel, qu'il nous a rachetés des supplices et de l'opprobre éternels par son supplice et par l'ignominie de sa mort. Mais, en somme, le point de vue dominant de leurs spéculations, c'est que le Christ nous a montré le chemin du salut par ses préceptes et par ses exemples. Tel est aussi le point de vue que développe à peu près uniquement Saint-Martin. Par son immolation volontaire sur la croix le Christ nous a appris à mourir à ce corps charnel, à moins redouter la mort qu'à l'aimer et qu'à « y voler, comme à la con-

[1] Je soupçonne pourtant que Poiret et Saint-Martin ont emprunté leur hypothèse au même auteur, et qu'elle pourrait bien leur venir d'Origène indirectement par Jacob Bœhm.

quête qui nous assure de nos propres domaines et qui nous fait sortir du rang des criminels et des esclaves [1]. » Par sa vie toute de sacrifice et de pureté, il nous a appris non seulement à mourir au corps, mais à mourir à nous-mêmes, pour « laisser tous les principes divins de l'éternelle essence délibérer et agir en nous [2]. » Par sa parole il nous a appris à mépriser la vie transitoire et les pensées de la terre, pour ne nous occuper que de la vie et des pensées de l'éternité.

Saint-Martin était trop mystique pour se plonger dans des questions dogmatiques telles que celles de la liberté et de la grâce. Il aurait cependant plus incliné du côté d'Origène que d'Augustin. « Ce n'est pas assez, dit-il quelque part, de ne pas douter de la puissance du Seigneur, il faut encore ne pas douter de la tienne. Car il t'en a donné une, puisqu'il t'a donné un nom [3], et il ne demande pas mieux que tu t'en serves. Ne laisse donc point l'œuvre entière à la charge de ton Dieu, puisqu'il a voulu te laisser quelque chose à faire [4]. » D'ailleurs cette question perd, si je puis le dire, son acuité et son intérêt tragique, dès qu'on ne la complique plus de celle de la prédestination entendue dans le sens augustinien ; et Saint-Martin, en adoptant les doctrines d'Origène ou de la kabbale, rejetait par cela même toute idée de la prédestination au mal et à la damnation éternelle. Lui aussi, il reconnaît la mort comme la condition d'une transfiguration de notre être, comme le premier pas d'une vie plus spirituelle; lui aussi, tout en admettant qu'il y a parmi ceux qui meurent des bons, des méchants et des neutres qui ont oublié de vivre bien ou mal, il ne fait aucun doute que tous soient sauvés et glorifiés à la fin. Lui aussi, il professe la réconciliation non seulement de toutes les âmes, même celles des démons, mais encore de la nature entière avec Dieu. Mais, comme

[1] *Ministère de l'homme-esprit.*

[2] *Le nouvel homme*, p. 45.

[3] Cette formule, qui sent la kabbale, signifie sans doute « puisqu'il t'a donné d'être un être ».

[4] *L'homme de désir*, p. 15.

je l'ai indiqué, on peut se demander si ces doctrines lui viennent d'Origène ou s'il ne les tiendrait pas de son premier maître en spiritualité, Martinez Pasqualis, qui les tenait lui-même des traditions occultes de sa race. C'est par le détail seulement qu'une pareille question pourrait se décider, puisque le détail seul pourrait nous apprendre dans quel sens précis Saint-Martin accepte ces doctrines et quelle portée il leur donne. Mais, sans nous étendre sur des particularités qui ne seraient pas de saison dans ce résumé rapide, il nous est possible d'arriver au but par une voie abrégée. Quelle est, selon Saint-Martin, la situation des âmes après la sortie de cette vie? Et comment s'achève leur éducation spirituelle avant le jour du renouvellement universel? Pour les âmes qui se sont immolées avec le Christ et qui, à force de s'appliquer à lui, sont rentrées dans la nature divine ou plutôt ont mérité que la nature divine rentrât en elles, il n'y a pas de difficulté, non plus que « pour les âmes du torrent », c'est-à-dire pour celles qui se sont abandonnées au torrent qui emporte les enfants d'Ève. Dans la doctrine d'Origène comme dans celle des kabbalistes, les unes continuent leur ascension vers l'Éternel; les autres, abandonnées à elles-mêmes, s'enfoncent dans leur malice, jusqu'à ce qu'elles en touchent le fond et que commence alors leur douloureux retour. Pour les unes comme pour les autres, la vie future n'est que la continuation et la conséquence de celle-ci. Mais les âmes inertes qui n'ont pas connu la vie, que deviennent-elles? Saint-Martin flotte ici entre deux doctrines opposées, entre la kabbale et Origène. « Il faudra, dit-il d'un côté comme les kabbalistes, que la vie de ces hommes-là recommence, lorsqu'ils auront quitté cette région visible et apparente, puisqu'ils n'auront pas vécu pendant le temps qu'ils l'auront traversée; et c'est ce prolongement de temps qui fera leur supplice [1]. » Mais ce n'est qu'avec répugnance qu'il adopte cette hypothèse, et il serait tout prêt à la répudier, s'il n'en faisait une application qu'il croit nouvelle et

[1] *Portrait historique*, n° 404.

qui n'est qu'une réminiscence d'Origène. Ce ne sont plus les âmes vulgaires qui renaissent pour acquérir l'expérience et, par conséquent, les mérites ou les démérites qui leur manquent; ce sont les âmes supérieures, celles d'Hélie, d'Hénoch, de Moïse, qui apparaissent de nouveau en ce monde, « pour concourir sensiblement à l'avancement du grand œuvre, parce que le bien coule toujours par les canaux qu'il s'est choisis. » Origène est en apparence contraire à une telle imagination, parce que, s'il admet l'entrée d'une âme dans un corps (ἐνσωμάτωσις), il rejette le passage d'une âme d'un corps dans un corps (μετενσωμάτωσις). Mais ne suppose-t-il pas, ce qui est bien voisin de l'hypothèse de Saint-Martin, qu'il y a des âmes saintes et pures qui, volontairement et sans y être obligées par leurs antécédents, descendent, comme celle de Jean Baptiste, dans un corps pour secourir leurs frères égarés et souffrants d'ici-bas? Voilà déjà la métempsycose des kabbalistes tempérée et rectifiée par une supposition analogue aux vues de l'auteur des *Commentaires sur saint Jean.*

Mais Saint-Martin devait entrer plus pleinement dans les voies d'Origène et de Grégoire de Nysse. La vie future, telle qu'il la conçoit après la vie présente, n'est elle-même, dans sa pensée, qu'une épreuve transitoire, qu'une simple initiation à cet état supérieur qu'amènera la révolution suprême de l'univers. « La mort, dit-il ingénieusement, ne doit se regarder que comme un relais dans notre voyage. Nous arrivons à ce relais avec des chevaux fatigués et usés, et nous y venons pour en prendre qui soient frais et en état de nous conduire plus loin. Mais aussi, il faut payer tout ce qu'on doit pour la course qui est faite, et, jusqu'à ce que les comptes soient soldés, on ne vous met point en route pour la course suivante. »

Saint-Martin ne dépasse pas beaucoup Pasqualis ou la kabbale sur la fin du démon. Si le démon n'est que la réalisation d'une abstraction, et s'il ne représente que la dernière limite de l'existence ou l'*écorce* de la création, c'est-à-dire la matière, il est évident qu'il disparaît dans l'anéantissement du monde matériel.

Mais un anéantissement n'est pas une réhabilitation, et Saint-Martin, qui considère le démon non comme une limite ou comme un rien, mais comme une substance et même comme un esprit de premier ordre, devait aboutir à la résipiscence du démon et à son rétablissement dans sa perfection originelle, et non à un simple évanouissement. Aussi parle-t-il de la réconciliation finale avec Dieu, « qui n'a pas d'autre existence que de pardonner. » Mais cette réconciliation devrait s'expliquer par d'autres principes que celui de l'identité du démon avec la matière, et ces principes, Saint-Martin ne les développe pas. Quoi qu'il en soit, tous les esprits rentrent en grâce avec Dieu, et il n'y a pas plus d'enfer éternel que de mort éternelle. Car « toutes les justices, dit Saint-Martin, soit divines, soit spirituelles, soit temporelles, soit humaines, ne tendent qu'à réveiller une affection, » c'est-à-dire le désir du bien qui est au fond de notre être.

Je m'arrête dans cette course à travers les temps, et je finis par cette remarque, que, même dans les théories voisines de l'origénisme et qui ont pu profiter des écrits d'Origène, nous hésitons toujours à attribuer à son influence telle ou telle idée plutôt qu'à celle de tout autre écrivain mystique : ce qui revient à dire que l'action d'Origène sur les âges suivants n'est nullement en rapport avec la hardiesse et la grandeur de son système. Cela tient à beaucoup de causes diverses. Ce système était beaucoup trop décousu dans son exposition, les grandes lignes en étaient trop masquées par des questions incidentes, parfois puériles, le plus souvent irritantes et suspectes, pour s'emparer fortement des esprits. Aussi, tandis qu'il ne subsiste que par lambeaux dans les écrivains qui lui sont les moins défavorables, comme dans Grégoire de Nysse, il s'éclipse pour les autres devant un système contemporain, plus solidement constitué en apparence. Le néoplatonisme de Plotin prima bientôt l'origénisme, même parmi les chrétiens et dans son lieu d'origine. De la fin du IIIe siècle au VIe, Origène a dans l'Orient des partisans non moins furieux que leurs adversaires; ce qui pourrait faire croire que sa philosophie était toujours vivante; mais, tandis qu'ils s'injurient et

s'anathématisent mutuellement, qu'ils vont même jusqu'à en venir aux mains, on ne cite ni pour lui ni contre lui aucun ouvrage qui mérite l'attention : les *Libri Paschales* de Théophile, traduits librement par Jérôme, n'ont rien à démêler avec l'histoire des idées. Le concile de Constantinople aurait donc pu épargner une condamnation à l'ombre d'Origène, car sa doctrine ne fut ni plus ni moins vivante après qu'auparavant. La préexistence des âmes et l'éternité de la création, combattues au VIe siècle, l'une par Énée et Zacharie sous le nom de Proclus, l'autre par Philopon sous le nom d'Aristote, continuèrent à être discutées et, par cela même, enseignées dans les écoles, qui ont conservé et nous ont transmis les ouvrages du Stagyrite, de Platon et des principaux néoplatoniciens d'Alexandrie et d'Athènes. La catastase ou réhabilitation finale passa sous le patronage de Grégoire de Nysse et de Maxime. Mais les Grecs ne conservèrent même point les écrits d'Origène avec le même soin que les Latins. Il eut toutefois moins encore d'influence en Occident que dans l'Orient, où du moins certains lambeaux de sa doctrine subsistèrent, comme nous venons de l'indiquer. Très considéré, mais peu connu jusqu'au Ve siècle, il devint suspect dès qu'on put le lire, moins peut-être à cause de la hardiesse de ses idées que parce que saint Jérôme se tourna contre lui, par haine de Rufin. Ce qui est certain, c'est que saint Augustin paraît le connaître assez peu[1], et que c'est moins à lui qu'à Porphyre qu'il doit une grande partie de son spiritualisme. Puis le triomphe de la doctrine de la grâce et de la prédestination, la vogue extrême et l'autorité des écrits d'Augustin, l'ignorance et la barbarie s'épaississant de jour en jour par les invasions sans cesse renaissantes des hordes germaines et par celles des bandes musulmanes, toutes ces causes et d'autres encore, en rétrécissant le champ des études, ne permettaient guère de s'occuper d'Origène. On possédait une grande partie de ses écrits traduits en langue latine, on les gardait précieusement au fond de quel-

[1] Il y a peut-être dans le silence d'Augustin moins d'ignorance que de réserve et de respect pour un des grands hommes du christianisme.

que couvent, mais sans y toucher. Ce n'est qu'au IXe siècle que nous rencontrons en Occident des réminiscences manifestes de sa philosophie. Mais Jean Scot les tenait-il d'une étude directe de ses écrits, ou les avait-il prises dans Maxime, qui les avait puisées lui-même dans Grégoire de Nysse? C'est ce qu'il est difficile de décider. Dans tous les cas, ces éléments origéniques sont faussés, quand ils ne sont pas étouffés, dans Scot Érigène, par le panthéisme néoplatonicien, qui lui vient de Denys l'Aréopagite, comme ils le sont, s'il y en a, dans le catharisme, par le principe manichéen. Quant à Amaury, à David de Dinant, à Joachim de Flore et à ses principaux sectateurs, chez lesquels on a soupçonné l'influence du système d'Origène, je n'oserais dire qu'aucun d'eux en ait eu la moindre connaissance directe ou indirecte : il ne subsista vraiment au moyen âge que son nom. Les temps modernes ont pu remettre au jour ses écrits, ils n'ont pas rendu la vie à ses doctrines. Quelques-unes de ses idées se sont glissées dans Jacob Bœhm, dans Poiret, dans Saint-Martin; son système leur est resté étranger. Jusqu'à l'auteur de *Terre et Ciel*, tous les mystiques, quoique peu difficiles en fait de physique, puisqu'ils ont souvent adopté le langage et même bien des rêves des alchimistes, semblent avoir été effrayés de sa cosmologie. C'est encore cette cosmologie, autant que les fantaisies de la méthode allégorique, qui a le plus écarté les philosophes, et qui me paraît rendre bien difficile, pour ne pas dire impossible, la conciliation de l'esprit moderne avec l'origénisme, comme j'aurai à le mettre en lumière dans mes conclusions, en examinant rapidement l'essai tenté par Jean Reynaud.

CONCLUSION.

Arrivé au terme de notre exposition, nous voudrions repasser en quelques pages toute la route parcourue. Il y a deux parts dans les idées qui ont fait le sujet des méditations et des travaux d'Origène, et, bien que toutes ses idées se rejoignent dans la conception du Christ ou du Sauveur, on ne voit pourtant aucun lien nécessaire entre la doctrine métaphysique de la Trinité et celle du rétablissement définitif de toutes choses dans leur perfection et leur harmonie primordiales. Toutes les théories d'Origène, même les plus imaginaires, représentent l'état intellectuel et moral du siècle où il a paru. Mais les unes lui étaient plus spécialement imposées par les tendances et les besoins dogmatiques de l'Église; les autres au contraire lui sont plus personnelles. Sa théologie est le développement de ce qui tourmentait en quelque sorte l'âme de l'Église ou de ce qui la tourmentera bientôt; sa cosmogonie et sa téléologie, c'est-à-dire ce qui lui est le plus personnel, sont bien certainement sorties d'une inspiration éminemment chrétienne, mais d'une inspiration qui, si naturelle qu'elle fût dans l'état des esprits, n'était pas cependant partagée également par toute la communauté.

Mon résumé, je n'ose dire mes conclusions, se partagera donc naturellement en deux parties, ce qui intéresse plus particulièrement l'histoire de l'Église ou de la dogmatique chrétienne, et ce qui intéresse plus particulièrement celle de l'imagination et du sentiment chrétiens.

Quand l'école chrétienne d'Alexandrie, qui n'était originairement qu'une école de catéchumènes, devint en partie une école

de philosophes, les excès du gnosticisme avaient amené une de ces crises si fréquentes dans l'histoire du dogme, qu'elles forcèrent à se définir toujours davantage. Les Orientaux, avec leurs systèmes des émanations, retombaient dans une sorte de polythéisme; les Occidentaux et ceux qui dans l'Orient représentaient le plus la culture hellénique se rejetaient à l'extrémité opposée. Monarchie! monarchie! était leur mot d'ordre, et à force de s'attacher à la monarchie ou à l'unité, pour éviter le polythéisme abstrait des gnostiques, ils reculaient jusqu'au monothéisme juif. Le dogme de la Trinité, qui était certainement un des articles de la foi dès le commencement du second siècle, mais qui restait encore à l'état de formule, courait risque de sombrer dans cette tempête, si la dévotion à Jésus et, par conséquent, la croyance à sa divinité n'avait été alors comme l'étoile dirigeant la barque de l'Église. Rien n'est plus curieux à cet égard que le livre de la *Réfutation des hérésies*. C'était l'unité divine qui était le plus compromise par les imaginations théologiques de l'Orient; c'est l'unité divine que l'Église, mère et conductrice de toutes celles d'Occident, embrasse avec tant d'énergie qu'un de ses évêques put accuser deux papes de donner dans les explications équivoques de Noet; et ce qui prouve qu'il pouvait le faire, je ne dis pas en toute justice, mais avec quelque apparence de raison, c'est que saint Basile, près d'un siècle plus tard, se plaint que les évêques de Rome aient du penchant vers le sabellianisme. Caius, de son côté, ou l'auteur de la *Réfutation des hérésies* est plutôt dualiste que trinitaire : il n'est question que du Père et du Fils dans la profession de foi qui termine son ouvrage. Saint Hippolyte conserve mieux la formule trinitaire, et de fait on pourrait citer plus d'un passage de ses œuvres où il parle un langage peu différent de celui de Clément et d'Origène. Mais c'est l'Église d'Alexandrie qui, grâce au développement philosophique qu'avait pris son école de catéchistes, maintint le plus efficacement la foi contenue dans la prédication ecclésiastique, parce qu'elle l'éclaircit et l'expliqua. C'est elle qui, n'étant ni pour l'unité ni pour la pluralité exclusivement,

mais pour l'unité dans la pluralité et la pluralité dans l'unité, constitua enfin le dogme fondamental de la théologie, ou du moins en prépara la constitution définitive.

Origène eut une part considérable dans cette œuvre, non la principale toutefois. Venant après Pantène et Clément, il ne fit guère que répéter, avec de plus amples développements, ce que Pantène peut-être, Clément certainement, avaient enseigné sur le Père et le Fils. Ce n'est pas lui, ni même l'école d'Alexandrie qui fit l'identification de Jésus avec le Fils ou avec le Verbe : elle appartient toute à Jean ou à l'auteur du 4e Évangile. Ce n'est pas lui non plus qui identifia le Verbe johannique avec le Λόγος de la philosophie grecque, ni qui de simple médiateur ou intermédiaire entre Dieu et les choses créées (δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο) fit du Verbe ainsi entendu le Créateur effectif ou immédiat (προσεχής). Cela est déjà dans Clément. Ce n'est pas lui enfin qui énonça le premier que le Fils est de même nature et de même essence que le Père, ou qu'il lui est coéternel et, par conséquent, consubstantiel. Clément l'avait encore devancé sur ce point; et il faut que cette dernière doctrine se soit assez vite répandue ou qu'elle se soit formée de plusieurs côtés à la fois, car elle est dans saint Hippolyte, disciple de saint Irénée, et même, quelle que soit la pauvreté de sa théologie, dans Caius ou l'auteur de la *Réfutation des hérésies*, formé à la même école qu'Hippolyte. Mais, en reprenant les idées de Pantène et de Clément, Origène leur donna un degré supérieur de précision et de clarté; et, s'il n'a pas ajouté beaucoup peut-être à leur développement interne ou philosophique, il est incontestable qu'il les développa théologiquement et les affermit par sa curieuse et subtile exégèse. C'est lui surtout qui retrouva toute la théologie du Fils, non seulement dans saint Jean, mais encore dans les écrits de Paul et des autres apôtres, dans les trois premiers Évangiles et dans tous les livres de l'Ancien Testament. Or il était d'une extrême importance, dans la lutte qui s'engageait et contre ceux qui, comme Artémon et les deux Théodote, niaient résolument la divinité du Fils et ramenaient la foi chrétienne à l'ébionitisme,

et contre ceux qui, en acceptant la divinité du Fils, la confondaient avec celle du Père, comme Noet et Sabellius, de démontrer, par les Écritures, que la distinction des hypostases ou des personnes et leur éternelle union dans la substance divine n'étaient ni des inventions humaines, ni des doctrines particulières à un ou deux auteurs sacrés, mais qu'elles étaient le fond même de la science de Dieu, révélée par le Saint-Esprit. Ce n'est vraiment qu'à l'école d'Alexandrie, et dans cette école à Origène plus particulièrement que remonte la théorie d'une théologie perpétuelle, qui, par le Christ, par les docteurs de la synagogue, par les prophètes et par Moïse, est arrivée aux apôtres et aux Églises qu'ils ont fondées. Si l'on veut s'en convaincre, on n'a qu'à jeter les yeux sur la *Démonstration évangélique* d'Eusèbe, et à la comparer aux écrits des apologistes. Il y a là une richesse de preuves scripturaires qui paraîtrait toute nouvelle à ceux qui n'auraient point lu Clément et Origène.

Mais on fait tort à ce dernier lorsqu'on avance qu'il n'a rien ajouté au développement interne du dogme de la Trinité. On pourrait l'accorder pour les deux premières hypostases, mais, si imparfaite que soit encore chez lui la théologie du Saint-Esprit, il est cependant le premier qui ait essayé de la préciser et de la définir. Sans doute le Saint-Esprit était dans la doxologie du baptême; il était dans les brèves formules trinitaires des apologistes. Mais, pour peu qu'ils veuillent s'expliquer, on s'aperçoit bientôt qu'ils ne mettent aucune idée précise et distincte sous ce mot. C'est au point que l'on peut se demander si l'Esprit prophétique (le Saint-Esprit ne paraît guère que cela pour Justin) est un ou est plusieurs, et s'il est Dieu ou simplement quelque chose de Dieu. Nous savons de plus que, s'il est certainement Dieu pour Clément, ce Père ne nous donne pourtant aucun éclaircissement sur ses opérations et sur sa nature. C'est ce qui explique comment le Saint-Esprit paraît complètement oublié dans les discussions du commencement du IIIe siècle sur l'unité absolue de Dieu ou sur la pluralité des personnes en lui. Les deux Théodote, Artémon, Noet, parlent toujours comme s'il ne s'agissait

que du Père et du Fils; et leur ardent adversaire, Caius ou l'auteur de la *Réfutation des hérésies*, est incontestablement dithéiste, non pas au sens où on l'accusait de l'être, puisqu'il n'admet qu'une seule et même divinité en deux personnes dans le Père et le Fils, mais en ce sens qu'il ne paraît connaître que deux hypostases dans la nature divine. Origène, parmi les Pères qui nous sont parvenus, soit qu'ils lui soient antérieurs, soit qu'ils soient ses contemporains, est le seul qui fasse plus que de prononcer le nom du Saint-Esprit ou la formule dans laquelle ce nom était écrit. S'il se contente la plupart du temps, lorsqu'il agite la question des personnes divines, d'ajouter, après avoir parlé du Fils : « Il en est ainsi du Saint-Esprit, » il essaye, dans le Περὶ Ἀρχῶν, de montrer qu'il est Dieu et non pas seulement quelque chose de divin; il lui attribue donc formellement la coéternité et la consubstantialité avec le Père et le Fils et, de plus, il cherche à définir son opération, sinon sa nature. Saint Basile et son frère saint Grégoire de Nysse, et leur ami saint Grégoire de Nazianze, dans leurs longues discussions contre Eunomius et contre Macédonius, ajouteront bien peu de chose, si même ils y ajoutent, à la doctrine d'Origène. Ils supprimeront certaines questions, ou malsonnantes en effet, ou qui l'étaient devenues par le progrès du langage théologique; ils parleront plus qu'on n'avait jamais fait du Saint-Esprit. Mais, en somme, toute leur discussion roulera bien plus sur la divinité du Saint-Esprit que sur sa nature ou sa propriété caractéristique; et comme perfection et sainteté sont termes synonymes pour eux comme pour Origène, leur assertion, répétée à satiété, que le Saint-Esprit est celui qui fait et parfait tout bien en nous, qu'il est principe de toute perfection, n'en dit pas davantage que la formule d'Origène, que l'opération du Saint-Esprit se termine aux saints.

Origène aurait donc professé et, autant que possible, démontré tout ce qui sera promulgué dans le concile de Nicée, s'il n'eût pas admis, par trop de fidélité à la tradition, une fâcheuse inégalité entre les personnes divines.

Ce progrès, qui eut lieu au IIIe siècle et dans la première moitié

du IVe. dans le dogme de la Trinité, n'intéresse pas seulement le théologien et l'historien : il a encore un profond intérêt philosophique. Je ne crois pas qu'il y eût jamais un plus puissant effort de la pensée pour se rendre compte de l'idée de Dieu. Certes le Dieu de Platon, ce Bien en soi qui est au-dessus de l'essence et de l'intelligence, le Dieu Νοῦς d'Aristote, la Providence des stoïciens, lorsqu'on la sépare par la pensée de toutes les représentations matérialistes qu'ils y ajoutaient, sont de grandes et belles conceptions. Mais toutes les fois que Platon, quittant les hauteurs de l'abstraction et de la dialectique, voulait se rendre compte des rapports de Dieu et de l'univers, il laissait en doute si Dieu et le monde idéal, modèle sur lequel le démiurge construisit le monde, étaient des existences séparées (χωριστά), ou bien il revenait aux idées vulgaires en les épurant. Aristote, content d'avoir déterminé l'actualité pure, cette Νόησις νοήσεως νόησις, qui est la fin de tous les êtres en puissance et le principe de leurs mouvements, en tant que souverain désirable, admettait concurremment avec ce Dieu la nature, non seulement distincte, mais indépendante de lui quant à son être. En rendant à Dieu son action sur le monde, les stoïciens confondaient ce qu'Aristote avait si profondément séparé, et plongeaient l'Être éternel dans le mouvement et dans les choses mobiles. Les Pères alexandrins abordèrent hardiment le problème que Platon et Aristote avaient esquivé, que les stoïciens avaient supprimé en dégradant Dieu. Ils se proposèrent d'accorder la simplicité et l'immobilité absolue de Dieu avec son action. Ont-ils réussi à jeter un pont sur l'abîme entre l'Être premier et les êtres créés? Il serait ridicule de l'affirmer. Mais aucune philosophie n'avait encore sondé la question aussi hardiment, aussi profondément; et l'on doit ajouter qu'aucune philosophie n'en avait encore senti ou fait sentir aussi vivement l'insurmontable difficulté. Clément et Origène ont posé en principe dans l'hypostase du Père la simplicité et l'immutabilité inaltérables, incompréhensibles de Dieu; mais ils n'ont pas craint de porter en Dieu la pluralité dans les deux autres hypostases.

énergies substantielles, par lesquelles il crée, conserve, gouverne et perfectionne le monde. Comme Père, Dieu est le principe de l'être; comme Fils, il est le principe de la vérité et des natures raisonnables; comme Esprit, il est le principe de la perfection ou de la sainteté et, par conséquent, de tout ce qui s'accomplit dans les créatures conformément à leur fin, qui est la sainteté ou la perfection. Et, non seulement les Pères alexandrins ont mis une sorte de pluralité en Dieu en le distinguant de ses vertus, puissances ou énergies immanentes; mais ils n'ont pas craint, au moins pour le Fils, médiateur entre l'Être des êtres et la création, de déclarer que, s'il est un et immuable en tant qu'il participe substantiellement à la divinité, il est une multiplicité ou une multitude en tant que principe de la vie et qu'exemplaire idéal de la création. C'était énoncer clairement, au sujet de Celui qui est ce que l'auteur du *Sophiste* avait dit obscurément et avec force subtilités sur ces abstractions, l'être et le non-être, qui ne sauraient subsister l'un sans l'autre : de sorte qu'en étant aussi abstrait que le Bien en soi de Platon, que la Pensée de la pensée d'Aristote, le Dieu triple et un des Pères alexandrins était aussi actif que la Προνοία ou le Λόγος des stoïciens. Mais ce que n'avaient fait ni Platon ni Aristote, qui laissaient en présence l'un de l'autre deux êtres coéternels, Dieu et la matière ou la nature, ni les stoïciens, qui les unissaient, ils rattachèrent aussi intimement que les stoïciens les êtres mobiles à Dieu, puisqu'ils n'ont d'être que par lui, tout en les en séparant plus profondément que n'avaient fait Aristote et Platon, par cela même qui les rattache à lui, je veux dire par la création *ex nihilo*, qui fait dépendre tout être créé de la seule volonté du premier être. Que cette théologie ait ses lacunes et ses obscurités (et comment la connaissance de Dieu par l'homme n'en aurait-elle pas?), elle n'en est pas moins la conception la plus profonde et la plus complète qu'on se soit encore formée de la divinité.

Origène a ébauché le premier la théorie du Saint-Esprit; il est aussi le premier parmi les Pères connus qui ait ébauché celle

de la grâce : deux questions d'ailleurs qui se touchent de très près. Car, si tout le bien qui se fait dans l'homme et par l'homme vient de l'inspiration de l'Esprit-Saint, si le Saint-Esprit est la source de toutes nos bonnes volontés, il est évident que l'homme ne peut avoir son salut que par la grâce. Tous les problèmes auxquels donnent lieu les rapports de la grâce et de la liberté se présentent aussitôt à l'esprit. Ces problèmes semblaient dormir depuis saint Paul. Non, comme l'ont avancé à tort quelques protestants, qu'il ne soit plus question du péché originel avant saint Cyprien. Mais les mots assez nombreux de Tertullien qui rappellent cette croyance traditionnelle, quoiqu'ils impliquent la nécessité de la grâce pour le salut, n'ont en eux-mêmes qu'une médiocre valeur, tant que ce qu'on entend par la grâce n'est pas déterminé. Est-ce simplement la rémission des péchés que les mérites du Christ confèrent gratuitement à celui qui croit en son nom? Ou bien est-ce quelque chose de plus? Et faut-il supposer que les saints ne sont tels que par un don actuel, toujours renouvelé; que ce don, sans lequel ils seraient exposés à des chutes, est une suite de leurs mérites antérieurs ou leur est octroyé gratuitement? Ni Tertullien, ni saint Cyprien, ni Clément ne disent rien de net à ce sujet. Origène a le mérite d'avoir entrevu et les difficultés de la question et les éléments de la solution. Sa doctrine sans doute est pleine de contradictions et d'incohérences, tantôt donnant tout à la grâce, tantôt donnant tout à la liberté. Mais, si imparfaite qu'elle soit encore, elle a touché à tous les points essentiels, et l'on peut s'étonner qu'elle n'ait pas attiré davantage l'attention des Pères du IVe siècle.

Toutefois la théologie, soit la théologie pure, soit la théologie morale, n'est pas ce qui fait l'originalité d'Origène. Il laisse la doctrine de la grâce trop imparfaite, il avait trouvé celle de la Trinité trop avancée par Clément, pour que les travaux qu'il y a consacrés donnent une pleine idée de l'esprit de premier ordre dont il était doué. C'est dans la partie la plus aventureuse de ses spéculations que percent le plus la sagacité, l'élévation et la hardiesse de son génie.

Convaincu, avec l'auteur du *Timée* et des *Lois*, que « l'âme est plus respectable que le corps par l'âge et par la vertu, » ou que « les pensées, les volontés, les désirs, etc., sont plus anciens que les mouvements des objets matériels[1]; » convaincu, avec l'auteur de l'*Histoire naturelle*, que « les fonctions sont antérieures aux organes, comme les fins aux moyens, » il a audacieusement subordonné, si je puis le dire, le physique du monde à son moral et fait dépendre la nature des corps que les âmes doivent animer, et celle du monde qu'elles doivent habiter, de l'état de perfection ou d'imperfection où les avaient mises leurs vertus ou leurs vices; de sorte que la beauté ou la difformité spirituelle d'un être entraîne la beauté ou la laideur, tant de son propre corps que du monde où il mérite d'être placé. De là ce principe, plusieurs fois répété dans le Περὶ Ἀρχῶν, que les habitations de l'âme sont et doivent être appropriées ou conformes à ses habitudes. Cela s'accordait d'ailleurs assez bien avec cet autre principe, qui est à la base de toute la cosmologie d'Origène, qu'il n'y a de pur esprit que Dieu, ou que tous les esprits créés sont attachés à quelque matière ou à un corps. Car, si c'est là une condition nécessaire des créatures, elle ne saurait pourtant être en contradiction ni avec la volonté première de Dieu, qui va à la perfection, ni avec ses volontés subséquentes, qui vont à la correction des créatures dévoyées. Donc les corps inhérents aux âmes étaient originairement d'une matière subtile et éthérée, qui pût servir et non gêner les fonctions les plus essentielles de l'âme; et, semblablement, le monde que ces esprits et ces corps habitaient n'était qu'esprit et matière déliée et pure. Mais, si des natures raisonnables ont pu faillir avec un pareil organisme et dans un monde si favorable à leur action, n'est-il pas à craindre qu'ils ne tombent encore plus bas dans un monde plus grossier et avec un organisme plus épais, et qu'ainsi la volonté première du Créateur ne se trouve paralysée? Non, car ces révolutions dans nos organes et dans le monde, conséquence des fautes de notre li-

[1] *Lois*. Il ne s'agit, dans un cas comme dans l'autre, que d'une ancienneté et d'une priorité toute métaphysique.

berté, sont en même temps une punition, et la peine acceptée, supportée avec une résignation à la fois humble et virile, est une purification qui efface le péché et, avec le péché, les mauvaises habitudes d'où il sort comme d'une source empoisonnée. Et puis ce monde, si défectueux qu'il soit, comparé à ce qu'il était dans l'origine et à ce qu'il redeviendra à la consommation des choses, est plein d'harmonies et d'affinités secrètes avec le ciel, qui habituent peu à peu notre vue affaiblie et déshabituée de la vraie lumière à voir, sous l'apparence des êtres sensibles, quelque chose des mystères d'en haut. Je sais à quels rêves et à quelles chimères peuvent donner lieu les principes que je viens de dégager de la cosmologie d'Origène. Lorsqu'on le lit, on est d'abord étourdi, rebuté de ces créations et de ces anéantissements de mondes, qui ressemblent aux caprices fantastiques d'un cerveau en délire, et l'on ressent dans sa pensée un vertige semblable à celui dont a dû être saisi l'esprit de l'écrivain. Mais lorsqu'on pénètre le dessous de cette prodigieuse fantasmagorie, on retrouve partout l'idée, la liberté, la justice, créant, dominant, informant les choses matérielles, et l'on se demande si ces apparentes rêveries ne sont pas plus vraies au fond que les conclusions de notre science orgueilleuse. Excès pour excès, ne vaut-il pas mieux voir partout des esprits, des causes morales et intellectuelles, des volontés bonnes ou mauvaises produisant dans la matière des changements qui y correspondent, comme la conséquence au principe, que de réduire la pensée à quelque composition ou décomposition chimique et de soumettre la liberté et la moralité aux lois mécaniques du mouvement?

La théorie des fins dernières ou la téléologie d'Origène ne présente pas une apparence moins fantastique que sa cosmologie. Mais laissons-en les apparences et n'en voyons que l'esprit. Perfectibilité ou plutôt possibilité pour chacun d'arriver à la perfection et solidarité universelle, telles sont les deux idées qui circulent à travers toutes les imaginations d'Origène, et qui ne permettent pas d'en sourire. Nées de l'immense espérance dont la parole du Christ fit tressaillir le vieux monde et qui, par des

conversions admirables, transformait depuis deux siècles des hommes de néant et des esclaves avilis en saints et en héros, ces idées se ressentent encore, dans Origène, de l'exaltation et du surnaturalisme d'où elles sont sorties. Ce n'en étaient pas moins deux grandes nouveautés, jetées au sein d'un monde languissant et décrépit, qu'elles allaient en partie transfigurer. Je ne voudrais pas médire des anciens ni des philosophes; ce serait ingratitude : ils ont fait leur tâche et ils l'ont bien faite. Mais je ne crois pas les calomnier en disant qu'ils prenaient trop facilement leur parti des iniquités et de la misère, comme si elles étaient fatales et nécessaires, et comme si ce qui était avait toujours été et devait toujours être. Même les hommes dont les spéculations hardies détruisaient pièce à pièce l'ancien édifice social, que minaient déjà d'autres causes, gardaient un esprit de conservation poussé jusqu'à une espèce de fatalisme. Avec le christianisme parurent le besoin de rénovation, le désir du mieux, l'aspiration ardente à une perfection et à une félicité possibles ou impossibles. Cet esprit nouveau aura des éclipses : il ne s'éteindra plus; et il est curieux de voir commencer avec lui une idée qu'on croit toute moderne, celle du progrès ou de la perfectibilité. On pourrait croire qu'elle est incompatible avec le principe d'Origène, que la fin répond au commencement, et avec la tradition du péché originel ou de la chute, fondement de toutes les spéculations. Mais entre l'état où nous sommes et celui où, selon lui, nous devons parvenir, l'intervalle est si grand que le progrès est presque sans limites. Aussi sa conception de l'éducation de l'homme antérieurement au Christ est-elle déjà une traduction de cette idée d'une humanité toujours progressive. Car, s'il paraît supposer, contrairement aux vues plus justes de Clément, que la corruption et le mal n'ont fait que croître sur la terre jusqu'à l'Incarnation, il n'en admet pas moins que la Révélation a toujours été en augmentant d'étendue et de clarté, des patriarches à Moïse, et de Moïse jusqu'aux derniers des prophètes. Mais à partir de l'apparition du Christ, ce n'est plus seulement la lumière qui devient plus vive et plus intense, c'est encore l'hu-

manité rachetée qui se remet en marche avec des forces renouvelées, et qui ne s'arrêtera plus, quels que soient les détours et les difficultés de la route, jusqu'à ce qu'elle arrive à l'accomplissement de la promesse, c'est-à-dire jusqu'au sommet de la perfection et de la béatitude. Ces idées n'eurent pas l'action qu'on aurait pu attendre, même dans l'empire d'Orient, où elles durèrent longtemps, si même elles en ont jamais disparu; et, d'un autre côté, jamais elles ne pénétrèrent dans la théologie de l'Occident, où prévalut Augustin. Mais elles persistèrent à l'état d'instinct dans le génie populaire, et c'est avec raison que, lorsqu'elles reparurent sous une forme moins fantastique à la fin du XVIIe siècle et dans le XVIIIe, Turgot les rattacha au christianisme, comme à leur première origine.

Il en est de même de ce que nous appelons aujourd'hui solidarité universelle et qu'Origène nommait charité. Quoique la charité n'ait pas été inconnue des anciens, et qu'on pourrait, avec toutes ses conséquences, la retrouver dans la *République* de Platon, elle se bornait cependant aux citoyens; et encore était-ce dans un état idéal, que le philosophe désespérait de voir se réaliser. Qu'on se rappelle cet admirable passage de la *République* où Platon, désespérant des choses humaines et ne voulant avoir part aux iniquités ni comme acteur ni comme victime, se retire tout seul à l'écart avec une belle espérance. Si vous comparez ces sentiments avec ceux d'Origène, qui ne conçoit de félicité parfaite que dans le bonheur commun et qui n'admet pas qu'une âme, si sainte qu'elle soit, puisse être parfaite et bienheureuse tant qu'il y a un pécheur ou du mal dans le monde, vous comprendrez combien était nouvelle la charité telle qu'il l'entendait; et quoiqu'il ne puisse se comparer avec Platon pour la beauté du génie, vous ne pourrez disconvenir que le philosophe chrétien d'Alexandrie ne l'emporte sur le philosophe athénien. Eh bien ! c'est la charité ainsi entendue qui a reparu de nos jours sous le nom de solidarité; et si elle a dépouillé sa forme mystique, si nous ne pensons guère aux communications incessantes de la terre et du ciel, le sentiment est pourtant le même :

c'est que tout bonheur égoïste et solitaire est une déception, et que l'homme ne peut être heureux lorsque l'injustice et la misère règnent autour de lui.

Il n'est pas jusqu'aux imaginations d'Origène sur les voyages de l'âme à travers les mondes, pour lesquelles je ne me sente quelque faiblesse. Quel est celui qui, en pensant à l'avenir inconnu qui l'attend, n'a jeté aussi quelquefois les yeux sur ces milliers de mondes qui nous entourent, et ne les a rêvés comme des stations temporaires dans l'éternel voyage et l'éternelle ascension de l'âme? Seulement on ne s'arrête pas à ces rêves; ils sont pour les esprits sérieux ce qu'étaient pour Platon ces mythes dont son imagination s'amusait un moment, mais qui ne le trompaient pas. Le tort d'Origène est de les avoir pris pour des vérités, et le tort plus grand encore de l'auteur de *Terre et Ciel,* de les avoir voulu renouveler, en leur donnant une forme scientifique. Ils n'appartiennent ni à la science ni à la philosophie, mais à la poésie. Ils n'en prouvent pas moins, comme les idées précédentes, une grande élévation de cœur et de pensée dans celui qui la première fois les a mis à la place, je ne dis pas seulement des grossières fantaisies des millénaristes, mais encore des représentations ternes et vulgaires qui avaient cours et qui ont prévalu au sujet de l'autre vie.

Je voudrais m'arrêter à cette impression générale, très superficielle sans doute, mais plus vraie peut-être qu'une appréciation détaillée et approfondie. Mais Origène n'est pas seulement un enthousiaste et un rêveur; il a énoncé un certain nombre de principes nouveaux ou de principes anciens sous une forme nouvelle; je dois au moins les indiquer. Et ces principes ne sont pas morts avec lui : s'ils ont été presque aussitôt répudiés ou réduits à presque rien par les théologiens qui l'ont suivi, tant chez les Grecs que chez les nations de langue latine, ils ont reparu de temps à autre, mais plutôt dans les philosophes que dans les théologiens. N'en pouvant faire l'histoire, que je laisserais nécessairement fort incomplète, je les suivrai uniquement dans l'auteur de la *Monadologie* et dans l'auteur de *Terre et Ciel*, l'un qui

les a plutôt inventés lui-même qu'empruntés, l'autre qui s'est plus ressouvenu d'Origène qu'il ne le pensait. Je montrerai les modifications qu'ils ont apportées à ces principes, puis les aventures auxquelles, par une sorte de fatalité, quelque modifiés qu'ils soient, ils ont entraîné et entraînent la philosophie. Là se bornera toute la critique que j'en ferai.

Si Origène n'a pas inventé l'idée de la création [1], il me paraît du moins le premier qui l'ait philosophiquement exposée en la substituant aux deux principes, Dieu et matière, qu'admettaient les Grecs, ainsi qu'à l'émanation des Orientaux. Les philosophes nés dans le christianisme ont adopté généralement cette conception, mais très peu l'ont entendue à la façon d'Origène. La création est, selon lui, éternelle et simultanée, et les Pères, dès la fin du IIIe siècle, effrayés par les objections de Méthodius, rejetèrent l'éternité, tout en répétant que le temps a commencé et finira avec le monde, et n'acceptèrent la simultanéité que d'une manière équivoque, en supposant qu'il y eut une création antérieure à l'œuvre des six jours, la création du monde invisible ou suprasensible. Telle est la doctrine timide et pleine de contradictions qui se perpétua dans la théologie. Cela n'empêcha pas Leibniz, malgré son respect parfois timoré pour les docteurs de l'Église, de renouveler catégoriquement les deux affirmations d'Origène. Toutes les monades ou tous les principes substantiels des vies, des âmes et des esprits ont été créés d'un seul coup « par une sorte de fulguration », et ces principes non seulement sont indestructibles naturellement, mais encore ils sont, quant à leur genèse, indépendants du temps, dont leur développement constitue la réalité et la suite infinie [2]. Jean Rey-

[1] Je ne m'enquiers pas si cette idée est réellement dans la Bible. Elle est certainement supposée par Tertullien, qui se représente Dieu existant et se suffisant à lui-même dans sa solitude avant l'émission du Verbe. «Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Habebat autem secum quam habebat in semetipso rationem, suam scilicet. Et si Deus nondum sermonem suum miserat, proinde in ipsa et cum ipsa ratione intra semetipsum habebat tacite cogitando et disponendo secum quæ per sermonem erat dicturus.» (Tert., *Adv. Praxeam*, v.)

[2] J'ai déjà donné à entendre que, selon toute vraisemblance, Leibniz arriva de

naud, de son côté, très ferme sur l'éternité de la création, ne paraît vacillant sur le principe de la simultanéité que parce qu'il fait intervenir mal à propos la doctrine de la création continuée, qu'il prend dans un faux sens. Car il suppose, après avoir parlé continuellement comme si tous les principes des êtres existaient ensemble dès l'origine, « que la vertu créatrice de Dieu, loin de s'être bornée à une seule explosion, jouit d'une activité indéfectible et augmente sans cesse la multitude des âmes[1]. » Mais Leibniz et Jean Reynaud complètent la doctrine d'Origène. Dominé par les habitudes de son éducation grecque, il n'osait affirmer ou plutôt il niait décidément l'infinité du monde dans l'espace, sous prétexte que cet ἄπειρον ou cet infini ne pourrait être embrassé, compris par la pensée divine, comme si l'infinité de l'espace était plus impossible à penser que celle du temps. Grégoire de Nysse lui-même, quoiqu'il qualifie Dieu d'ἄπειρος, d'ἀόριστος, montre la même timidité. Nos deux modernes, habitués par les mathématiques à l'idée de l'infini, n'hésitent pas un moment à déclarer qu'infini dans le temps, l'univers l'est également dans l'espace.

La création n'est pas seulement simultanée et éternelle, elle est encore toute spirituelle dans le système d'Origène, quoique tous les esprits soient unis à quelque portion de matière subtile et lumineuse; et de plus toutes les âmes sont originairement égales, parce que, faites par Dieu et à son image, elles ont par cela même et doivent avoir une égale perfection. Des modernes ne pouvaient guère accepter dans son ensemble une doctrine qui a si peu d'apparence, lorsqu'on la compare à la réalité, et qui aurait

lui-même aux principes qui lui sont communs avec Origène, dont il ne paraît pas, lui qui avait tant lu, avoir feuilleté les écrits. C'est ainsi que dans sa *Théodicée* (I, 86) il donne la préexistence des âmes pour une opinion des platoniciens « qui est attribuée à Origène », comme s'il n'était pas avéré que cette opinion est bien de lui.

[1] *Terre et Ciel*, p. 178. La création continuée, dans le langage habituel des philosophes, n'est que la conservation des créatures, qu'on suppose identique à l'acte même de la création. C'est ainsi que l'entend Descartes et qu'on l'entendait avant lui. C'est ainsi que l'entend aussi Leibniz. Mais Malebranche l'avait déjà détournée de son vrai sens, en en abusant au profit de sa théorie des causes occasionnelles.

étonné même les platoniciens les plus intrépides. Tout le système de Leibniz et tout celui de J. Reynaud repoussent cette uniformité absolue qu'Origène suppose dans l'univers non encore corrompu, et qui doit être celle de l'univers régénéré; pour eux, l'œuvre de Dieu comprend une variété infinie dans la plus parfaite unité. Toutefois, la monadologie, quoique indépendante de l'origénisme, s'en rapproche beaucoup à certains égards, plus même que les spéculations de J. Reynaud, si voisines pourtant de celles d'Origène, lorsque l'on considère la nature des questions que l'auteur agite et celle de la plupart des conclusions auxquelles il aboutit. Si les substances premières, ces vraies substances que Leibniz nomme des monades, ne sont pas toutes des esprits, elles sont toutes des activités ou des forces simples et immatérielles en elles-mêmes, « sans étendue, ni figure, ni divisibilité possible[1]. » Mais bien qu'immatérielles, elles sont toujours, les bienheureux et les génies, comme les âmes humaines actuelles, celles-ci comme celles des animaux, unies à quelque corps, c'est-à-dire à un amas d'autres monades qui forment « un automate naturel », tandis que la monade dominante autour de laquelle se rangent les autres, et même chaque monade prise en elle-même, est « un automate incorporel[2]. » Leibniz appelle la doctrine des âmes entièrement séparées un préjugé scolastique[3]. J. Reynaud croit se séparer d'Origène, qu'il accuse du fanatisme de l'immatérialité[4]; mais il ne fait que répéter, sur la nécessité d'un corps ou d'un organisme pour les êtres créés, quels qu'ils soient, le principe qu'Origène n'a pas inventé, puisque l'antiquité sacrée ni profane ne connaît point d'esprits sans corps excepté Dieu, mais qu'il a le premier clairement énoncé. Mais l'auteur de *Terre et Ciel* n'est

[1] *Monadologie*, 1, 2, 3.

[2] *Monadologie*, 72.

[3] *Monad.*, 14. Il oppose quelque part les anciens à l'école. En effet, ni Aristote, ni Platon, ni les Pères grecs et latins ne connaissent d'autre esprit pur, absolument dégagé de la matière, que Dieu.

[4] *Terre et Ciel* : « L'erreur d'Origène sur la préexistence n'a été que la contrepartie de son erreur sur l'immortalité. Car le même caractère d'immatérialité les caractérise toutes les deux. » (P. 177.)

pas moins opposé que Leibniz à l'uniformité de l'être; non seulement il admet des vivants qui ne sont pas des esprits, mais encore il accorde à la matière une réalité substantielle, tandis que Leibniz n'en fait qu'un *phænomenon substantiatum;* et quoiqu'on ne puisse dire précisément ce qu'est cette matière qui existe dans le monde spirituel d'Origène, et qui en s'épaississant devient celle des corps actuels, la conception du philosophe alexandrin se rapproche plus des idées de Leibniz que de celles de J. Reynaud, en ce sens que, pour Origène comme pour Leibniz, la matière n'existe pas en elle-même et pour elle-même. Il faut, je crois, pousser plus loin ces rapprochements et, sous les dissemblances en apparence les plus profondes, saisir les rapports cachés et les secrètes affinités. Rien de plus opposé, à première vue, que les idées d'Origène et celles de Leibniz et de Reynaud sur les esprits. L'un suppose qu'ils étaient tous égaux dans le principe, comme ils le redeviendront à la consommation des siècles, tandis que les deux autres supposent la plus grande diversité originelle entre les natures raisonnables, les degrés étant innombrables depuis l'homme jusqu'aux êtres les plus élevés de la hiérarchie céleste. Mais, au lieu des formules, considérez la pente et l'entraînement des idées, les deux modernes vous paraîtront moins éloignés d'Origène. S'il est vrai, comme le veut Leibniz, que « la suprême félicité, de quelque vision béatifique ou connaissance de Dieu qu'elle soit accompagnée, ne saurait jamais être pleine, parce que Dieu, étant infini, il ne saurait être connu entièrement, et qu'ainsi notre bonheur ne consistera jamais et ne doit jamais consister dans une pleine jouissance, où il n'y aurait plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide, mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections[1]; » et si, comme l'enseigne Reynaud, les esprits sont éminemment perfectibles et montent de sphère en sphère, de clarté en clarté, de béatitude en béatitude, n'est-il pas évident que, par une série infinie d'approximations successives, les

[1] *Principes de la Nature et de la Grâce*, n° 18. Mêmes idées beaucoup plus développées dans *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, l. II, ch. XXII, § 36.

esprits doivent être considérés comme égaux *à la limite*, et que, partis des points les plus opposés, Origène et les deux modernes se rejoignent à la fin?

Tout ce qui précède implique l'idée de la préexistence des âmes, que Leibniz et Reynaud admettent, en effet, non moins résolument qu'Origène, mais avec de notables différences. Chez le philosophe allemand, la préexistence forme une doctrine toute physique. Créées toutes ensemble par le même acte divin, les monades paraissent tour à tour sur le théâtre de la vie, selon qu'elles sortent de leur état primitif d'enveloppement ou de sommeil apparent, lorsque toutes les conditions pour cela sont remplies. «Non seulement les âmes, écrit Leibniz, mais encore les animaux sont ingénérables et impérissables; ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés; les âmes ne quittent jamais leur corps et ne passent point de leur corps dans un autre corps qui leur soit complètement nouveau. Il n'y a donc point métempsycose, mais il y a métamorphose; les animaux changent, prennent ou perdent des parties; ce qui n'arrive que peu à peu et par petites parcelles insensibles, mais continuellement dans la nutrition; et tout d'un coup, notablement, mais rarement, dans la conception ou dans la mort, qui fait acquérir ou perdre tout à la fois.» C'est ce qui lui paraît confirmé par les expériences microscopiques des naturalistes sur les animalcules spermatiques[1]. Tant que la monadologie se borne aux simples vies, telles que les unités qui forment les plantes, et aux âmes purement sensitives, comme celles des animaux, elle ne paraît pas présenter de difficultés insurmontables; elle n'est, à beaucoup d'égards, que l'expression même des faits. Aussi aurais-je pu me dispenser d'en parler, puisque la monadologie n'a jusqu'ici de commun avec l'origénisme que le fait ou l'hypothèse de

[1] *Principes de la Nature et de la Grâce*, n° 6: «Il y a de petits animaux dans la semence des grands, qui, par le moyen de la conception, prennent un revêtement nouveau, qu'ils s'approprient et qui leur donne un moyen de se nourrir et de s'agrandir pour passer sur un plus grand théâtre et faire la propagation du grand animal.»

la préexistence. Mais, à côté des vies et des âmes, Leibniz plaçait les esprits. Ils sont ici-bas dans la même série que les monades des plantes et des animaux; mais ils doivent en sortir et passer d'un monde dans un autre, puisque Leibniz admet des bienheureux et des réprouvés. C'est par là seulement (et ce point est plutôt juxtaposé à son système physico-mathématique qu'il n'en fait partie intégrante) que ses spéculations s'accordent avec celles d'Origène et de J. Reynaud.

Au contraire, la rencontre de l'auteur de *Terre et Ciel* avec l'auteur des *Principes* n'est pas accidentelle et fortuite. Se proposant de ranimer la théologie traditionnelle au souffle de la science, il reprend les problèmes qu'avait agités Origène, et à peu près dans les mêmes termes, et il arrive presque sur tous les points à des solutions analogues. La doctrine de la préexistence des âmes a donc chez lui le même but que dans Origène, l'explication de notre vie actuelle et surtout de notre état moral. Mais elle me paraît assez inconsistante dans son livre, malgré la hauteur et la fermeté du langage, ou plutôt elle est double, tantôt naturaliste et tantôt théologique, et les deux courants entre lesquels se partage la pensée de l'auteur ne se rejoignent qu'à grand'peine et en apparence, par des atermoiements qu'on pourrait appeler des contradictions. Partant de l'idée du développement ou du progrès de la vie dans l'univers, après avoir exposé la théorie de la terre telle qu'il l'entend et fixé la place qu'occupe dans le système sidéral cette planète, «première ébauche du ciel», il suit l'apparition et le progrès de la vie sur notre globe, allant du minéral au végétal et aux animaux inférieurs, de ceux-ci aux animaux supérieurs d'un organisme de plus en plus savant et compliqué, pour arriver à l'homme, couronnement de la création sur cette terre. Toute cette cosmologie n'aurait rien à voir avec l'origénisme ni avec la théologie, si l'auteur ne prétendait expliquer naturellement par elle l'histoire d'Adam et le péché originel; et, en ce sens, il a raison de faire dire par son philosophe à son théologien : «Loin de recommencer Origène, c'est précisément le contre-pied d'Origène que je vous

propose de prendre. Car, en supposant les âmes créées toutes ensemble, au premier jour, dans l'incorporéité [1], dans la perfection angélique, et précipitées ensuite, par l'effet d'une détérioration générale, sur cette terre, cloaque central de l'univers, ce théologien a sacrifié à la fois les quatre principes que nous venons d'énoncer » (corporéité, création continue, multiplicité des terres [2] et développement progressif de la vie) [3]. Mais aussi J. Reynaud n'explique par cette cosmologie rien de ce qu'il se propose d'expliquer. Cet homme primitif, à peine « émergé de l'animalité », cet Adam, « innocent parce qu'il est sans vice, comme les animaux, » ces âmes pures « qui font leur première apparition hors du néant dans un état de sommeil et d'instinct analogue à celui de l'embryon, et qui, après une période d'une durée indéterminée écoulée dans cet état, reçoivent de Dieu une illumination spirituelle, laquelle, analogue à ce qui se voit d'abord dans l'enfance, va en augmentant graduellement de vie en vie; » en un mot, toutes les explications empruntées à l'astronomie, à la géologie, à l'histoire naturelle, à la tradition, ne répondent aucunement aux données du problème : car ces données impliquent, quoi qu'on fasse, une chute ou déchéance [4], tandis que le péché originel, comme J. Reynaud l'explique, premier pas hors de l'animalité, premier symptôme de la personnalité intelligente et libre, serait bien moins une chute qu'un progrès. Aussi est-on forcé de quitter les considérations scienti-

[1] C'est une erreur, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire.

[2] C'est encore une erreur. Origène, qui admet volontiers que les planètes sont des stations de l'âme dans son retour au monde supérieur, admet par cela même la multiplicité des terres ou des habitations possibles, appropriées à l'état des âmes.

[3] *Terre et Ciel*, p. 179.

[4] Le récit biblique, on doit l'accorder à J. Reynaud, ne suppose dans le premier homme aucune perfection extraordinaire et surnaturelle. Mais : 1° le premier pécheur est plus qu'un animal, puisque c'est lui qui nomme les animaux; 2° il commet une véritable faute, quelle qu'en soit la gravité, puisque c'est là pour lui la cause du travail forcé et de la souffrance. Or quelle faute y aurait-il à sortir de l'état d'une innocence tout animale? En obéissant simplement à l'instinct, dit-on, il obéissait à la loi ou au gouvernement de la Providence. Mais il y obéissait aussi en faisant preuve d'intelligence et de personnalité. Car ce n'était pas en vain sans doute que Dieu l'avait fait virtuellement intelligent et libre.

fiques pour rentrer dans le courant des idées d'Origène. Toutes les raisons morales que l'on donne pour établir la préexistence, c'est-à-dire une ou plusieurs vies antérieures qui seraient la raison de celle d'ici-bas, sont empruntées, les unes, celles tirées des souffrances et de la mort prématurée des enfants, à saint Augustin, les autres, celles qui se fondent sur l'inégalité des naissances et des conditions, à Origène. Il n'y a pas jusqu'aux textes sacrés : « J'ai eu en partage une âme bonne, et comme j'étais bon, je suis venu dans un corps non souillé. — Lorsqu'ils n'étaient pas encore nés, j'ai aimé Jacob et pris Ésaü en aversion, » qui ne soient pris, avec leur interprétation, celui-ci du prêtre alexandrin, celui-là de l'évêque d'Hippone. Et l'on suppose réellement, qu'on le veuille ou non, une ou plusieurs vies dans lesquelles l'homme était dans une condition meilleure et plus parfaite que sur cette terre, et d'où il est tombé ici-bas, parce qu'il a péché effectivement et non par métaphore. Autrement, il serait impossible d'attribuer un sens à de nombreux passages comme celui-ci : « Voyez maintenant s'illuminer cette profonde doctrine du péché originel, dont vous faites si justement la clef de toutes les misères que nous rencontrons sur la terre. Nous sommes tous solidaires de la faute d'Adam, parce que nous l'avons tous commise. Dans l'obscur lointain des vies antécédentes, tous, à notre heure, nous avons été le premier homme. Créés originairement dans l'innocence [1], nous avons eu la faiblesse de nous en départir, à la sollicitation de l'égoïsme et de l'instinct, et la dure existence que nous subissons aujourd'hui est la juste peine de nos égarements antérieurs. Adam ne nous a engagés dans son infortune que parce que nous l'avions méritée comme lui. Si nous sommes venus nous incarner dans les ruisseaux de son sang, c'est que nous y étions personnellement prédisposés, de telle sorte qu'en portant son héritage, nous ne faisons que porter la responsabilité de nous-mêmes.

[1] Si c'était une innocence tout animale, comme celle qu'on a supposée dans Adam, cela ne suffirait pas. Il ne serait pas nécessaire de faire venir l'âme d'une autre vie et d'un autre monde pour avoir et perdre cette innocence-là.

Tant qu'Adam demeure innocent, il n'attire à lui que des âmes innocentes; c'est-à-dire que la création des âmes véritablement nouvelles peut se poursuivre indéfiniment sur la terre par son intermédiaire. Mais dès qu'il a péché, il n'est plus capable que d'attirer des âmes pécheresses comme la sienne, c'est-à-dire des âmes ayant déjà vécu et succombé, et qui se précipitent alors par sympathie dans sa filiation. Et qu'est-ce au fond que ce secret effet du péché primitif, sinon une simple conséquence de la grande loi que nous révèlent manifestement toutes les générations de la nature : *Generans generat sibi simile*, qu'il faut traduire ainsi : Toute âme attire à elle par la génération des âmes d'une condition analogue à la sienne? C'est en dirigeant ainsi ses regards sur le dessous des naissances que l'on peut, à ce qu'il me semble, essayer de satisfaire en même temps à saint Paul, qui affirme la contagion du péché, de laquelle il conclut l'unité du genre humain[1] et sa commune rédemption, et à Pélage, qui proteste contre cette contagion au nom de la liberté de l'homme et de la justice de Dieu. Oui, nous sommes tous coupables de nature, coupables en naissant, coupables avant de naître, et le Psalmiste est exact quand il s'écrie douloureusement : « J'ai été engendré dans l'iniquité, et ma mère m'a conçu « dans le péché. » Mais ce n'est pas à dire que nous ayons à maudire la vie de notre premier père, ni à réclamer contre l'arrêt qui nous attache à lui : nous ne sommes pas pécheurs, parce que nous sommes fils d'Adam; nous sommes fils d'Adam, parce que nous sommes pécheurs. C'est là le mot de l'énigme. Enfermés tous ensemble, par notre naissance, dans son héritage général, et dotés chacun du legs particulier qui convient à nos précédents et à notre destinée, nous ne contractons pas seulement avec le sang et l'exemple du premier homme, mais avec sa culpabilité, dans laquelle la nôtre se confond[2]. » Les âmes donc

[1] Non, ce n'est pas parce que le péché se transmet que le genre humain sort d'un seul homme et est un, mais c'est parce qu'il est un et sorti d'un seul homme qu'il est nécessairement pécheur, comme l'a été son premier père.

[2] *Terre et Ciel*, p. 198-200.

qui, par un mode de génération assez peu intelligible, deviennent filles d'Adam et par conséquent solidaires de sa faute, ont péché elles-mêmes personnellement; ce ne peut être dans cette vie terrestre; car alors elles seraient exactement dans le même cas qu'Adam, et tout l'échafaudage des explications de J. Reynaud n'aurait plus de base. Il faut donc que ce soit dans une autre vie, et j'ajoute dans une vie supérieure, puisque la terre est le plus bas degré de l'échelle des cieux. L'auteur de *Terre et Ciel* est donc beaucoup moins éloigné qu'il ne se l'est imaginé de l'auteur des *Principes*. Ils font absolument l'un et l'autre le même usage de l'hypothèse de la préexistence. De plus, le passage d'un monde à un autre, ou plutôt d'un corps dans un autre corps approprié au nouveau monde qu'une âme vient habiter, soit qu'elle descende, soit qu'elle monte, s'opère, dans J. Reynaud comme dans Origène, par incorporation (*ἐνσωμάτωσις*) et non par transcorporation ou par métempsycose (*μετενσωμάτωσις*). L'âme, par « une force vitale, une vertu organique » qui lui est inhérente, comme la raison séminale ou génératrice d'Origène, attire à elle les poussières matérielles dont elle a besoin pour former le corps auquel elle s'unit [1].

Même parenté intellectuelle du philosophe français et du prêtre alexandrin pour ce qui concerne la théorie des fins dernières ou pour les doctrines fondamentales qui y sont engagées, la solidarité universelle, l'éducation progressive et le salut final de toutes les créatures raisonnables. Mais ici Leibniz n'a plus avec eux que des rapports très éloignés, lorsqu'il ne s'en sépare point complètement. Il jette bien çà et là certains mots d'où il serait facile de déduire les idées chères à Origène et à J. Reynaud. Ainsi « le choix de la meilleure suite (des choses), écrit-il, a eu pour principale raison déterminante le Christ, l'Homme-Dieu,

[1] La seule différence, c'est que cette doctrine d'Origène est accidentelle et particulière; elle n'intervient que pour expliquer la tradition de la résurrection des corps. Elle a une portée générale dans J. Reynaud. Mais Origène lui aurait accordé la même valeur, s'il eût exposé régulièrement son système, au lieu de l'exposer par morceaux et selon l'occasion.

qui, étant la créature élevée à sa plus haute perfection, devait être compris dans cette admirable suite comme une partie, disons mieux, comme la tête de l'univers, à qui tout pouvoir a été enfin donné dans le ciel et sur la terre, dans lequel toutes les nations ont dû être bénies, par lequel toute créature sera délivrée de la servitude de la corruption et recouvrera la liberté glorieuse des fils de Dieu[1]. » Et cependant il rejette le salut de tous, soit qu'il n'ose choquer la théologie de son temps, soit qu'il se laisse dominer par des idées de juriste sur *la justice vindicative :* il se contente de damner le moins de monde possible[2]. Mais c'est son hypothèse même de l'harmonie préétablie qui l'empêche de concevoir la solidarité universelle. Il a beau citer le mot d'Hippocrate : σύμπνοια ἅπαντα, et parler sans cesse de la grande société des esprits ; d'après son hypothèse favorite, il y a correspondance entre les âmes, il n'y a pas sympathie, com-

(1) *La Cause de Dieu*, n° 49.

(2) Il est bien aise de rappeler les vers de Prudence sur le petit nombre des réprouvés. (*Théodicée*, I, ch. 1, n° 17.) Il exclut de la damnation tous les enfants morts avant l'âge de raison, sans nous dire précisément ce qu'il en fait. (*Th.*, I, 1, n°s 92, 93.) Il sauve les adultes qui ont vécu honnêtement, par une illumination de la grâce *in extremis*. (*Th.*, I, 1, n° 95 ; III, 1, n° 283.) Il rapporte avec complaisance certains écrits de son temps qui reprenaient la thèse d'Origène. «Plusieurs personnes pieuses et même savantes, mais hardies, ont ressuscité le sentiment d'Origène, qui prétend que le bien gagnera le dessus en son temps, en tout et partout, et que toutes les créatures raisonnables deviendront enfin saintes et bienheureuses, jusqu'aux mauvais anges. Le livre de l'Évangile éternel, publié depuis peu en allemand, et soutenu par un grand et savant ouvrage intitulé Ἀποκατάστασις πάντων, a causé beaucoup de bruit sur ce grand paradoxe. M. Le Clerc a aussi plaidé ingénieusement la cause des origénistes, mais sans se déclarer pour eux.» (*Th.*, I, 1, n° 17.) Il se plaît à analyser une sorte de «théologie astronomique» dans laquelle «un homme d'esprit avait poussé le principe de l'harmonie préétablie jusqu'à des suppositions arbitraires que (Leibniz) n'approuvait nullement» (*ibidem*, n° 18) : ouvrage où la kabbale me paraît avoir eu plus de part que le vrai origénisme. Et, avec tout cela, Leibniz s'en tient à l'opinion des réprouvés et des démons damnés éternellement. C'est que, comme les hommes de son siècle, il est beaucoup trop facile à sacrifier l'homme. (Voir *Th.*, II, ch. 1, n° 118. *Abrégé de la Controverse*, § 11.) Tantôt il traite les hommes comme de simples matériaux entrant dans l'édifice de l'univers, oubliant que l'être moral est une fin et non un moyen. Tantôt, comparant des choses incomparables, il trouve que le mal physique et le mal moral sont plus que justifiés par la quantité de perfection physique de l'univers.

misération, communion de sentiments, charité, parce qu'il n'y a pas d'influence réelle de l'une sur l'autre et que toute monade, sans « fenêtres » sur le dehors, est absolument renfermée en elle-même. Au contraire, on peut s'étonner que Leibniz n'ait point professé, nettement formulé la perfectibilité : elle résulte de toutes les parties de son système, et, pour n'en citer qu'un exemple, si toute monade enveloppe l'infini de l'univers dans ses perceptions sourdes et inconscientes, elle peut, elle doit se développer à l'infini à mesure qu'elle amène ou que les circonstances amènent successivement ces perceptions à la conscience et à la lumière. Mais quoiqu'on puisse citer beaucoup de passages de ses écrits qui enferment l'idée de perfectibilité à laquelle allait logiquement son système, la perfectibilité ne forme point chez lui une doctrine liée et cohérente, qu'on puisse certainement lui attribuer. J. Reynaud abonde bien autrement dans le sens de la téléologie d'Origène. A peine est-il besoin de dire que le salut universel est un de ses dogmes. Quel est aujourd'hui, parmi les croyants à l'immortalité, l'homme assez fanatique et assez étranger aux idées et aux mœurs modernes pour accepter sincèrement l'éternité de la damnation [1] ? Jean Reynaud étend si loin le principe de la solidarité, qu'à l'instar d'Origène [2] il ne

[1] Tout le livre intitulé *Enfer* dans *Terre et Ciel* semble n'être qu'un chapitre détaché de la téléologie d'Origène ou de celle de Grégoire de Nysse.

[2] C'est ce que nie l'auteur par la bouche de son théologien : « Au lieu de nous obliger, ainsi que le faisait Origène, à ne considérer tous ceux qui souffrent avec nous dans cette vallée de larmes que comme des criminels qui ont mérité leur supplice, » etc. (p. 369). Mais ce théologien oublie ou ne connaissait pas ce passage du *Commentaire sur saint Jean* : « Et puisque nous en sommes sur le discours de Jean (Baptiste), examinant sa mission (τὴν ἀποσΊολήν), il n'est pas hors de propos d'exposer l'opinion que nous avons de lui. Puisque nous lisons cette prophétie à son sujet : « Voici que j'envoie mon ange devant ta face pour préparer ta « voie devant toi, » nous faisons remarquer si, par hasard, ce ne serait pas un des saints anges qui est envoyé comme précurseur pour le service de notre Sauveur. Et il n'y a certes rien d'étonnant qu'il y ait eu des émules et des imitateurs du Christ, le Premier-né de toute la création, s'incarnant par amour des hommes, et qu'ils aient aimé à servir dans un corps semblable la bonté du Christ à notre égard. Et qui donc ne serait touché en voyant Jean bondir de joie quand il est encore dans le sein de sa mère, comme s'il était au-dessus de la nature commune des hommes? Que si l'on admet la prière de Joseph contenue dans un de ces livres que les Hé-

craint pas d'imaginer des espèces de missions d'anges sur la terre. « Prenez pour type, écrit-il, cette belle et sérieuse mission du Crucifié, telle que nous la définit saint Paul : « Il s'est effacé lui-« même, acceptant la forme de l'esclave. » Je me plais en effet à me représenter les êtres supérieurs, sollicités par les voix de la charité, implorant de la Providence comme une faveur la faculté de descendre dans les basses sociétés, s'y incarnant, s'y confondant, s'y dévouant jusqu'à en partager les misères, et jouissant en eux-mêmes et de se sentir les ministres de Dieu dans cette servitude, et de mériter devant lui par cette immolation préméditée de leurs personnes; et bien qu'en général il faille regarder la masse des habitants de la terre comme condamnée par son imperfection et ses démérites à cette triste résidence, je ne sais si quelques âmes élevées au-dessus de la condition commune ne l'ont point ainsi quelquefois traversée. Du moins ne me répugne-t-il point de voir sous cette apparence sublime tant d'illustres génies qui ont laissé parmi nous, en sillons de lumière ineffaçable, les traces de leur passage, et d'y comprendre même tant de saintes et modestes natures qui, dans le sexe féminin, n'ont marché sur la terre qu'en consolatrices et bienfaitrices : « Pertransiit bene faciendo[1]. » Mais les idées de solidarité et de charité universelle et du salut de tous peuvent être considérablement modifiées par la manière d'entendre la perfectibilité. A proprement parler, il n'y a pas progrès, mais retour ou réhabilitation, dans le système d'Origène. Créée parfaite, la nature raisonnable est déchue actuellement; il faut qu'elle revienne à la perfection dans laquelle elle a été faite, et dont elle est infiniment éloignée aujourd'hui. Que si donc elle est perfectible, c'est dans l'intervalle de temps qui la sépare de sa perfection première; et la perfectibilité est en elle, en quelque sorte, un acci-

breux nomment apocryphes, on devra admettre aussi cette opinion (de la préexistence) qui s'y trouve clairement écrite : comme si ceux qui, dès le principe, ont eu quelque chose de remarquable entre les autres hommes étaient des anges, avaient descendu à la nature humaine, supérieurs qu'ils étaient aux autres âmes, puisqu'ils étaient des anges. » (*In Joh.*, II, ch. xxv.)

[1] *Terre et Ciel*, p. 368-369.

dent, tandis que pour J. Reynaud la perfectibilité est essentielle à la créature. Car la perfection n'est une réalité qu'en Dieu; pour les créatures, elle est un pur idéal, dont elles doivent se rapprocher sans cesse, sans jamais l'atteindre. Progrès indéfini dans son âme, dans son organisme, dans le lieu de son habitation, telle est la loi de la nature raisonnable. Il est certain qu'il n'y a rien de pareil dans Origène, parce qu'il ne met l'infini ni dans la création, ni même dans le Créateur. La perfectibilité ainsi entendue est une conception toute moderne et antigrecque. Cependant cette idée moderne n'en est pas moins fille, par un certain côté, de l'éducation progressive de l'homme après le péché, telle qu'elle paraît déjà dans les plus anciens Pères et telle que l'ont développée Clément, Origène et Grégoire de Nysse. L'éducation progressive ou le progrès intellectuel et moral est, après tout, la partie la plus solide de cette théorie; c'est même la seule qui puisse se vérifier par l'histoire de l'homme, dans le développement de la science et l'amélioration des lois; le reste est une interprétation brillante et hasardée de ce qu'on pourrait appeler les annales de la terre et du ciel. Je ne conteste pas d'ailleurs que la théorie moderne ne soit plus savante et plus philosophique, plus conforme à l'idée qu'on peut se faire de la créature. Ce monde spirituel d'Origène, parfait à l'origine, parfait à la fin des siècles, il faut se rappeler sans cesse qu'il est une création véritable et non une émanation, pour que la pensée ne le laisse pas s'abîmer dans la substance divine. Il ne vit pas, car c'est ne pas vivre pour la créature que de vivre dans l'éternité. Soumise au temps et à l'espace, conditions de l'existence de tout ce qui n'est pas Dieu, non seulement elle ne vit point, mais encore elle n'est point, si elle ne se meut, si elle ne se développe. Sa fin ne saurait donc être un sabbat éternel, sans mouvement et sans progrès. Grégoire de Nysse avait heureusement corrigé ce quiétisme par sa bizarre mais expressive comparaison de l'âme bienheureuse avec un vase dont la capacité augmente à mesure qu'il se remplit et, avec la capacité, la force d'aspirer toujours à des effusions plus grandes de la grâce divine, et cela infi-

niment. Mais cette correction était elle-même incomplète. Si l'âme, et par la grâce divine et par l'énergie croissante que cette grâce lui communiquait, se rapprochait sans cesse de Dieu, c'était de Dieu en tant que pensée de la pensée, et non en tant que Créateur ou principe de l'être qu'elle se rapprochait : son progrès n'était qu'une contemplation de plus en plus parfaite[1] et, par conséquent, que l'activité réduite à une de ses formes. La perfectibilité, telle que l'entend J. Reynaud, est le développement graduel et sans limites de toutes les activités des esprits. De même que le Père travaille ou opère sans cesse et indéfectiblement dans la création, de même les âmes ne cessent de travailler, d'opérer ou d'agir pour se transformer et se parfaire à l'image de Dieu, considéré non plus seulement comme le bien intelligible ou comme la vérité, mais encore comme le bien dont la surabondance se répand sur toutes les créatures, ou comme la suprême bonté. Et c'est à quoi leur servent les organismes toujours plus parfaits dont elles sont nécessairement douées, et qui ne marquent pas seulement leur individualité, mais encore les relations sociales, si je puis le dire, des unes avec les autres. Or cette manière d'entendre la perfectibilité exerce une influence considérable sur les conceptions de la solidarité et du salut universels. Il y avait certes dès le principe, et il y aura à la consommation des siècles, selon Origène, une certaine communion entre les esprits, puisque la chute d'une partie d'entre eux a entraîné des modifications profondes dans le monde spirituel, et que toute créature est dans les douleurs de l'enfantement en attendant la révélation des fils de Dieu. Mais outre qu'Origène s'explique très obscurément sur

[1] On sait que, depuis Platon et Aristote, mais surtout depuis Théophraste, la comparaison de la vie active et de la vie contemplative et la supériorité de celle-ci sur celle-là étaient un lieu commun de la philosophie. Nombre d'écrivains plus ou moins philosophes avaient laissé des traités intitulés *βίοι* : ce qui ne laisse pas d'être embarrassant pour les historiens, qui ont toujours à se demander, quand ils rencontrent ce titre, s'il s'agit de biographie ou d'un simple thème philosophique. La vision béatifique n'est que la conclusion théologique de toute la philosophie grecque.

ces relations, on ne voit pas ce que pourrait être une charité active entre des êtres également parfaits et tout entiers à la contemplation de l'éternelle lumière. Quoi qu'on fasse, dans ce monde divin que le prêtre d'Alexandrie a rêvé, soustrait aux conditions de l'espace et du temps, la charité se réduit à l'amour du suprême intelligible, et ne saurait exister entre les esprits créés, par cela seul qu'il n'y aurait plus entre eux d'inégalité, ni même de diversité appréciable. Mais dans le monde de la nature, infini dans le temps, infini dans l'espace, domaine de la perfectibilité et non de la perfection, les esprits, depuis les plus bas jusqu'aux plus élevés, forment une chaîne infinie où peuvent circuler la commisération, la sympathie, l'amour et l'assistance mutuelle. L'idée de salut ne se transforme pas moins; elle ne s'accomplit pas hors du monde, mais dans le monde, ou plutôt le salut universel est un idéal et non un fait; il est toujours en train de se réaliser, il n'est jamais réalisé complètement, même dans les sphères supérieures, où les esprits n'ont plus qu'à monter de clarté en clarté, de joie en joie, sans faire de faux pas; à plus forte raison, ne l'est-il point dans les sphères inférieures, ni dans les sphères intermédiaires, où le progrès n'est point sans défaillance et sans douloureux efforts. Le partisan de la perfectibilité ne supprime point le mal; ce serait supprimer la création. Il ne supprime même pas l'enfer éternel, puisque dans les basses sphères du monde il y aura toujours des âmes qui tombent et qui auront besoin de l'expiation pour se relever librement, comme elles sont tombées: il ne supprime que la damnation éternelle; et je ne comprends pas sur ce point les hésitations de J. Reynaud. S'embarrassant dans les mêmes difficultés qu'Origène au sujet de la liberté, faculté de choisir entre le bien et le mal, il admet les peines éternelles, au moins comme possibles, et ne voit de recours qu'en la bonté de Dieu pour que cette possibilité ne soit pas une réalité: comme si le mal n'avait pas sa borne en lui-même et ne s'anéantissait pas, arrivé à une certaine limite, comme l'enseignait Grégoire de Nysse, à moins qu'il n'anéantît le coupable. Quoi qu'il en soit, l'idée du salut universel, telle qu'elle

résulte de la théorie de la perfectibilité, n'emporte nullement avec elle celle de la disparition absolue du mal et de l'enfer; il y aura toujours du mal, toujours des damnés, toujours des réprouvés, toujours des bienheureux montant de gloire en gloire, toujours des êtres intermédiaires entre ceux qui sont au plus fort de l'épreuve et ceux qui sont désormais au-dessus, parce que l'univers sera toujours l'univers, la création étant infinie dans l'espace et dans le temps : ce qui ne veut pas dire qu'il y aura éternellement un empire du démon en opposition à l'empire de Dieu, parce qu'il n'y a pas plus de royaume et de prince des ténèbres qu'il n'y a de principe substantiel du mal.

Voilà donc un certain nombre d'idées fondamentales ou de principes qui ont passé, plus ou moins modifiés, de la théologie d'Origène dans la philosophie ou qui, du moins, ont été admis par des philosophes et méritent par conséquent d'être rationnellement discutés. Les uns appartiennent en propre à Origène ou plutôt à la philosophie chrétienne; les autres n'appartiennent au docteur alexandrin que parce qu'il les a énoncés avec une précision nouvelle. Il faut citer en première ligne, parmi les premiers, celui qui substitue la création à l'émanation des Orientaux et au dualisme des Grecs; il revient certainement au christianisme, et Origène est le premier qui ait tenté de l'expliquer philosophiquement. Notre perfectibilité n'est qu'une forme plus savante de cette éducation progressive dont parlaient Clément, Origène et Grégoire de Nysse; et c'est à peine si l'on peut en signaler quelques vestiges dans certaines propositions d'Aristote et de Sénèque sur les progrès réels ou possibles de la philosophie; dans tous les cas, ce principe n'est pas venu de là, mais des espérances infinies suscitées par l'Évangile et auxquelles sont venus s'ajouter, chez les modernes, le calcul de l'infini et l'immensité de l'univers révélée par les découvertes des astronomes. Quant à l'idée du salut universel, si contestée qu'elle ait été et qu'elle soit encore parmi les chrétiens, c'est du christianisme ou, du moins, du mouvement intellectuel et moral dont le christianisme est sorti, qu'elle est née, et non des spéculations des phi-

losophes grecs sur l'autre vie. On sait combien l'immortalité personnelle de l'âme est problématique dans Aristote; les stoïciens, et même pas tous, ne l'acceptaient que comme croyance ou opinion raisonnable et non comme dogme; Platon seul et ses disciples, avec les pythagoriciens anciens et nouveaux, étaient très nets et très fermes sur la vie future; mais lorsqu'on leur en demandait *le comment*, ils se dérobaient et avaient recours à de belles fables. C'est dans le christianisme plus ou moins orthodoxe et dans les sectes parallèles de la kabbale, de la gnose, de la philosophie hermétique, ainsi que dans le masdéisme renouvelé, qu'il faut rechercher l'origine de cette idée d'une apocatastase ou d'une déification finale de toute la nature. Quant aux autres principes que nous avons relevés, ils étaient déjà dans la philosophie des Grecs. L'éternité de la création correspond à l'éternité du monde; l'union nécessaire de l'âme avec un corps organique n'est que la relation nécessaire de la matière et de la forme, telle que l'enseignaient les péripatéticiens, et si Origène, comme je l'admets volontiers, a peu connu Aristote et ne lui a rien emprunté, il pouvait trouver implicitement ce principe dans Platon, qui donnait un corps non seulement aux animaux, mais aux dieux, fils du Dieu premier. Il n'est pas besoin de démontrer que la préexistence des âmes est une doctrine platonicienne et pythagorique; enfin la solidarité universelle n'est que l'extension de la ὁμόνοια de l'auteur de la *République*, qui avait déjà donné lieu à la théorie stoïcienne de la cité des hommes et des Dieux. Mais empruntées ou non, les idées origéniques, dont nous avons suivi le prolongement et les modifications dans Leibniz et J. Reynaud, n'en montrent pas moins la remarquable portée du génie philosophique d'Origène.

Seulement, il ne faut pas le dissimuler, elles ont le triste privilège de donner le vertige aux esprits même les plus forts et les plus droits : elles les attirent presque irrésistiblement vers les questions les plus abstruses de la théologie traditionnelle; elles excitent en eux et nourrissent la curiosité des vaines et décevantes analogies.

Que Jean Reynaud, malgré ses connaissances scientifiques, se soit égaré dans un labyrinthe inextricable de questions sur lesquelles la raison ne saurait avoir de solution et de réponse, cela n'a pas lieu d'étonner, car c'était inévitable; il se jetait de gaieté de cœur et à corps perdu dans la théologie, en prétendant la renouveler, la rectifier, la ranimer par la science. Mais qu'avait besoin Leibniz de s'empêtrer dans l'explication du péché originel et d'autres traditions semblables? Sans doute il y était porté par l'esprit théologique de son temps et, de plus, par le désir de tout vouloir concilier. Mais c'est principalement la doctrine de la préexistence qui l'attirait vers les obscurités théologiques, parce qu'elle était liée dès le principe, et bien avant qu'Origène en eût fait usage, avec celle d'une chute morale dans une autre vie [1]. Ce diplomate de la philosophie crut trouver dans la préexistence, suite nécessaire de sa monadologie, le moyen d'expliquer comment le péché originel se perpétue et se propage, et de mettre d'accord les traducianistes et les créatianistes. On va juger s'il réussit.

« La nature de la chute, dit-il, ne doit pas être conçue, avec Bayle, comme si Dieu avait condamné Adam, en punition de son péché, à pécher encore avec sa postérité, et, en exécution de cette sentence, lui avait inspiré un esprit de péché; mais bien plutôt c'est de la force même du premier péché, comme par une connexion physique, qu'est dérivé l'esprit de péché, de même que de l'ivresse naissent beaucoup d'autres fautes. Vient ensuite la propagation de la tache imprimée par la chute des protoplastes et se répandant sur les âmes de leurs enfants. La meilleure explication est de décider qu'en Adam même ont été infectées les âmes de ses descendants. Pour le mieux comprendre, il faut savoir, ce que les observations et les raisons des modernes ont fait connaître, que la formation des animaux et des plantes ne provient pas d'une masse confuse, mais d'un corps déjà

[1] Ce n'est pas seulement Pythagore, Empédocle, Platon, mais encore Cicéron et Aristote dans ses écrits exotériques, qui rappelaient cette tradition d'une vie supérieure et d'une chute.

quelque peu préformé, caché dans la semence et déjà animé depuis longtemps. Il suit de là que, par la puissance de la divine et primitive bénédiction, il y avait, dès le commencement du monde, dans le protoplaste de chaque espèce, des rudiments organiques de tous les vivants et comme leurs âmes mêmes, pour les animaux une première forme encore imparfaite de l'animal, en sorte que chacun devait se développer en son temps. Les âmes et les animaux des semences qui étaient destinés à revêtir des corps humains sont restés, avec les autres animalcules spermatiques qui n'étaient pas appelés à cette destination, au degré et dans les limites de la nature sensitive, jusqu'à ce que, par une dernière conception, ils fussent distingués des autres, que leur corps organique fût disposé selon la forme humaine, et que leur âme fût élevée au degré de la raison par une opération de Dieu, ordinaire ou extraordinaire, je ne décide pas. On voit donc que nous n'établissons pas la préexistence de la raison; on peut penser cependant que, dans les germes préexistants, était déjà préétablie divinement et préparée pour paraître un jour, avec l'organisation humaine, la raison elle-même, cela par un signe actuel, pour ainsi dire, et prévenant l'exercice[1]; et, en même temps, que la corruption, répandue dans l'âme par la chute d'Adam, bien que l'âme ne fût pas encore humaine, a pris ensuite, lorsque plus tard le degré de la raison s'y est ajouté, la force d'un esprit originel de péché. Du reste, il paraît, d'après les nouvelles découvertes, que l'animal et l'âme ne viennent que du père, et que, dans l'acte de la conception, la mère ne fournit qu'une sorte d'enveloppe (en forme d'ovule, pense-t-on) et la nourriture nécessaire à la perfection du corps organique. Ainsi se trouvent levées et les difficultés philosophiques au sujet de l'origine des formes et des âmes, de leur immatérialité et de leur indivisibilité qui empêche qu'une ame puisse naître d'une autre âme; et les difficultés théologiques au sujet de la corruption des âmes, en sorte qu'on ne peut pas

[1] Je n'entends pas ce membre de phrase. — Vérification faite sur les éditions que j'ai pu consulter, cette phrase paraît de Leibniz, et n'en est pas plus intelligible.

dire qu'une âme purement raisonnable, soit préexistante, soit nouvellement créée, est introduite par Dieu dans une masse corrompue pour s'y corrompre elle-même. Il y aura donc une sorte de *traduction*, mais plus soutenable que celle qu'Augustin[1] et d'autres hommes célèbres croyaient, traduction d'un animé dans un autre animé, et non pas d'une âme dans une autre âme[2]. »

Cette explication du péché originel est-elle plus heureuse que celle qu'avait proposée Origène et que celle que proposera J. Reynaud? J'admets sans examen que l'hypothèse traditionnelle d'un couple primitif ou des protoplastes puisse s'accorder avec la monadologie. Eh bien! même dans cette supposition, l'explication de Leibniz, tirée des découvertes des naturalistes, ne paraît concluante que dans un des deux cas qu'il met en avant. Si l'âme ou l'être animé contenu dans la semence est purement sensitif, s'il ne peut être élevé à l'humanité qu'autant que Dieu y infuse du dehors la personnalité avec la raison, cette exaltation miraculeuse de l'être sensitif est une création véritable; aussi bien Leibniz l'appelle-t-il une transcréation; mais cette demi-création, greffée sur une préexistence qui n'est elle-même qu'une demi-préexistence, est sujette aux mêmes difficultés que la création quotidienne des âmes; elle suppose que Dieu envoie la raison dans un animal souillé, où elle ne peut manquer de se souiller également; et c'est précisément ce que Leibniz avait à cœur d'éviter. De plus, Leibniz se fait illusion lorsqu'il croit avoir expliqué la transmission de « l'esprit de péché », puisque, dans son hypothèse, nous ne tenons pas tout notre être de nos parents et de proche en proche d'Adam; nous ne recevons de nos parents et par suite du premier père du genre humain que notre être sensitif, auquel vient s'ajouter d'ailleurs notre être moral avec la raison. Admet-il au contraire

[1] C'est une erreur. Augustin aurait dû, comme Tertullien, penser que l'âme se tirait de celle du parent, comme le corps semble se tirer du corps. Il ne l'a admis nulle part, et il incline pour la création quotidienne des âmes.

[2] *De la Cause de Dieu*, n°s 80, 81, 82, 83, 84, 85. — Idées analogues, *Théodicée*, I, n° 91; III, n° 397.

que la monade qui deviendra un homme se développe d'elle-même et par les seules forces de sa nature, qu'elle possède par conséquent en elle non des facultés nues, mais de vraies facultés tendant à l'acte par un effort naturel : il évite, il est vrai, de faire de Dieu l'auteur du péché et d'attribuer à la souveraine bonté de créer des âmes pures, destinées à être aussitôt souillées par leur union avec un corps qui leur est étranger. Mais il tombe dans les grossièretés du traducianisme. Car la question n'est pas de savoir si un être animé sort d'un autre être animé ou une âme d'une autre âme, mais si tous les hommes étaient nécessairement dans Adam et ont reçu physiquement avec la vie la tache de son péché. Or, dans le traducianisme mitigé de Leibniz, comme dans le traducianisme brutal de Tertullien, il faut dire que nous sommes pécheurs de naissance, et par cela même damnables et damnés, parce que nous avons tous été, corps et âme, dans nos premiers parents. Bref, le grand conciliateur ne concilie rien; il fausse seulement son système des monades en y faisant intervenir l'idée d'un premier couple qui n'en résulte pas logiquement, et qui même pourrait y sembler contradictoire. Lève-t-il au moins la difficulté, la plus choquante pour la raison et pour la conscience, de la tradition qu'il prétend expliquer, celle qui avait forcé Origène d'avoir recours à l'hypothèse non hébraïque et non chrétienne de la préexistence? Nullement; il la laisse entière. Le péché originel reste toujours impersonnel dans sa cause et personnel dans ses effets, en rendant chacun de nous responsable d'une faute qu'il n'a pas commise.

Je serai très bref sur l'explication de J. Reynaud. Avec les données scientifiques qu'il mêle à la théologie pour l'éclaircir, il aurait dû admettre que, de même que la terre germe les plantes et les animaux, lorsque le moment est venu, elle germe aussi l'homme à son heure, en vertu de l'acte un et indivisible de la création qui a déposé dans son sein tous les principes de vie : ce qui n'implique nullement la production d'un seul couple, mais suppose au contraire, ce me semble, que les hommes ont dû paraître, comme les autres animaux et comme

les plantes, sur différents points du globe. Cette première déviation d'un système qui s'annonce comme fondé sur les résultats acquis de la science est suivie de bien d'autres déviations. J'en rappelle sommairement quelques-unes. Après avoir posé en principe que l'acte créateur est un et indivisible, l'auteur admet une création continue des âmes. Après avoir accepté sans raison aucune ou plutôt contre toute raison, comme nous venons de le dire, le premier couple androgyne[1], qui pèche en sortant de son innocence tout animale et qui par là entraîne ses descendants dans sa chute et dans ses misères, on suppose des âmes pures en sortant des mains de Dieu, lesquelles pèchent à leur tour, je ne sais où, et qui tombent par leur péché sur la terre et dans la filiation d'Adam : génération d'une nouvelle espèce, plus inintelligible encore qu'ineffable, etc. Et pourquoi toutes ces hypothèses, dont le moindre défaut est d'être gratuites rationnellement? C'est qu'on veut concilier saint Paul et Pélage, le feu et l'eau. Mais il est trop évident qu'on sacrifie Paul à Pélage, au lieu de les accorder. Si les âmes des descendants d'Adam n'entrent dans sa filiation que parce qu'elles ont préalablement péché, toute la doctrine paulinienne s'évanouit; les âmes ne sont pas pécheresses effectivement en Adam et par le fait d'Adam. Je n'insiste pas.

Qu'il me suffise de dire que les parologismes de J. Reynaud, comme ceux de Leibniz, se rattachent à leur doctrine de la préexistence. Non que cette doctrine en elle-même les implique logiquement et nécessairement, car nous venons de voir que J. Reynaud et Leibniz ne tombent dans leurs explications étranges et pleines de contradictions que pour l'avoir faussée, l'un par sa création continuée, l'autre par sa transcréation; mais elle inocule et transmet à ses adeptes, par une sorte d'hérédité idéale, le goût de certaines questions insolubles et de certaines

[1] Dans le langage ordinaire, un androgyne est un être dans lequel les deux sexes sont réunis; ici, ils sont séparés. Chacun, sans doute, a le droit de se faire son langage philosophique, mais encore ne faudrait-il pas que ce langage rappelât des idées tout opposées à celles qu'on exprime.

opinions indémontrables, qui ne peuvent que brouiller la philosophie. C'est ainsi que, liée originairement, et bien avant le christianisme, avec l'idée traditionnelle de la chute, l'idée de la préexistence a ramené presque fatalement les philosophes qui l'ont adoptée à l'explication, jusqu'à présent impossible, du péché originel.

Mais le danger le plus grand des principes origéniques pour la philosophie, c'est qu'en ouvrant un champ illimité à l'imagination, elle sollicite l'esprit à se lancer dans le pays séduisant des rêves et des chimères. Je ne dirai pas que Leibniz s'y est égaré : il s'est contenté d'aller jusqu'au bord et d'y jeter un coup d'œil, sans y entrer. Mais il est évident que les hypothèses les plus hasardées sont loin de lui déplaire. Il en connaît cependant et en signale non sans esprit les dangers. Rappelant le *Cosmotheoros* de Huygens, la *Pluralité des mondes* de Fontenelle, je ne sais quel petit livre de Kepler et, à côté de ces ouvrages sérieux sur les analogies de la lune et des autres planètes avec la terre, les fantaisies burlesques de Cyrano de Bergerac, Leibniz ajoute : « Quelques hommes d'esprit, voulant donner un beau tableau de l'autre vie, promènent les âmes bienheureuses de monde en monde, et notre imagination y trouve une partie des belles occupations qu'on peut donner aux génies[1]. Mais, quelque effort qu'elle se donne, je doute qu'elle puisse rencontrer, à cause du grand intervalle entre nous et ces génies et de la grande variété qui s'y trouve ; et jusqu'à ce que nous trouvions des lunettes, telles que M. Descartes nous en faisait espérer, pour discerner des parties du globe de la lune pas plus grandes que nos maisons, nous ne saurions déterminer ce qu'il y a dans un globe différent du nôtre[2] ; » et par conséquent nous n'en parlons que par conjecture. Le plus sage, comme le plus simple, serait donc d'avouer notre invincible ignorance. Une telle retenue n'était pas du goût de l'inventeur de *l'harmonie préétablie;* et les prin-

[1] C'est le mot que Leibniz affecte lorsqu'il veut désigner les êtres spirituels possibles, qui nous sont supérieurs.

[2] *Nouveaux essais*, etc., IV, ch. XVI, § 12.

cipes de sa *Monadologie*, si conformes par beaucoup de côtés à ceux d'Origène, le portaient à donner carrière à son imagination. C'est déjà un conseil bien dangereux en philosophie que celui qu'on peut tirer de ce passage des *Nouveaux essais sur l'entendement:* « Quant aux esprits ou génies, comme je tiens que toutes les intelligences créées ont des corps organisés, dont la perfection répond à celle de l'intelligence ou de l'esprit qui est dans ce corps en vertu de l'harmonie préétablie, je tiens que, pour concevoir quelque chose des perfections des esprits au-dessus de nous, il servira beaucoup de se figurer des perfections encore, dans les organes du corps, qui passent celles du nôtre; c'est où l'imagination la plus vive et la plus riche et, pour me servir d'un terme italien que je ne saurais bien exprimer autrement, *l'invenzione la più vaga*, sera le plus de saison pour nous élever au-dessus de nous[1]. » On peut aller loin dans le pays des rêves et des chimères avec une pareille méthode, qui me paraît avoir des affinités secrètes avec les principes communs à Leibniz, à J. Reynaud et à Origène. Génie philosophique et scientifique de premier ordre, Leibniz écrit pourtant comme un des philosophes des premiers âges : « Cœlius Secundus Curio a fait un petit livre *De amplitudine regni cœlestis* qui a été réimprimé il n'y a pas longtemps; mais il s'en faut beaucoup qu'il ait compris l'étendue du royaume des cieux. Les anciens avaient de petites idées des ouvrages de Dieu, et saint Augustin, faute de savoir les découvertes modernes, était bien en peine quand il s'agissait d'excuser la prévalence du mal[2]. Il semblait aux anciens qu'il n'y avait que notre terre d'habitée, où ils avaient même peur des antipodes; le reste du monde était, selon eux, quelques globes luisants et quelques sphères cristallines. Aujourd'hui, quelques bornes qu'on donne ou qu'on ne donne pas à l'univers,

[1] *Nouveaux essais*, III, ch. VI, § 13.

[2] Leibniz veut démontrer qu'alors que la grande majorité des hommes serait damnée, le bien ne l'emporterait pas moins incomparablement sur le mal dans l'univers : ce qui ne serait guère consolant pour les damnés sans espérance. Je retrancherai à peu près tout ce qui, dans ce morceau de la *Théodicée*, se rapporte à la thèse même.

il faut reconnaître qu'il y a un nombre innombrable de globes, autant et plus grands que le nôtre, qui ont autant de droit que lui à avoir des habitants raisonnables, quoiqu'il ne s'ensuive point que ce soient des hommes. Il n'est qu'une planète, c'est-à-dire un des six satellites principaux de notre soleil; et comme toutes les fixes sont des soleils aussi, l'on voit combien notre terre est peu de chose par rapport aux choses visibles, puisqu'elle n'est qu'un appendice de l'un d'entre eux. Il se peut que tous les soleils ne soient habités que par des créatures heureuses... D'ailleurs, comme il n'y a nulle raison qui porte à croire qu'il y a des étoiles partout, ne se peut-il point qu'il y ait un grand espace au delà de la région des étoiles? Que ce soit le ciel empyrée ou non, toujours cet espace qui enveloppe toute cette région pourra être rempli de bonheur et de gloire. Il pourra être conçu comme l'océan où se rendent les fleuves de toutes les créatures bienheureuses, quand elles seront venues à leur perfection dans le système des étoiles [1]. »

C'est plus d'un siècle d'avance l'esquisse de *Terre et Ciel*. Considérant la terre comme « la première ébauche du ciel » et cette vie comme le premier degré de la vie, qui doit se continuer sans fin dans l'immensité du temps et de l'espace, J. Reynaud fait voyager l'âme sans fin ni cesse de planète en planète, d'étoile en étoile, toujours montant d'une sphère à une autre plus lumineuse, toujours se perfectionnant dans sa pensée, dans son amour, dans ses fonctions de relation ou dans sa puissance, toujours s'adaptant, en vertu de la force vitale qui est en elle, un corps approprié à sa nouvelle demeure et au développement de ses facultés et énergies spirituelles. Origène avait conçu quelque chose d'à peu près semblable, mais, gêné par la pauvreté de l'astronomie ancienne, il n'avait pu donner à ses imaginations tout leur essor. Il conduisait d'abord les âmes dans cette atmosphère aérienne qui enveloppe la terre; il les transportait de là dans les planètes et dans les astres connus, mais qui étaient en petit nombre; il

[1] *Théodicée*, I, 19.

les faisait passer ensuite dans des terres idéales et des paradis que son exégèse arbitraire découvrait sous le texte des deux premiers chapitres de la *Genèse;* il se jetait avidement sur le mot de saint Paul ravi au troisième ciel, pour envoyer l'âme successivement dans les trois cieux invisibles que lui semblait indiquer le texte de l'Apôtre, et il en ajoutait sept autres mentionnés par le livre apocryphe d'Hénoch [1]. Ne trouvant plus rien, ni dans la tradition hébraïque ni dans la science grecque, qui pût lui fournir des stations temporaires pour l'âme, il l'établissait enfin, à la consommation des siècles, dans les « cieux des cieux », demeure tout intelligible, où le mouvement cesse pour faire place au repos d'un sabbat éternel. Mais l'astronomie moderne a fait voler en éclats la voûte étroite du ciel antique, et l'imagination peut s'élancer dans l'infini que la science lui révèle. Plus de sabbat éternel, mais un éternel mouvement d'ascension. La vie de l'âme pour J. Reynaud, c'est de monter, de monter, de monter sans fin ni cesse physiquement et moralement, en se transformant et se transfigurant avec son organisme; et comme c'est une condition de l'existence des créatures qu'elles se développent dans l'espace et dans le temps, les planètes et les innombrables étoiles deviennent les stations momentanées de l'ascension des âmes.

On sort de la lecture de *Terre et Ciel* l'esprit encore plus étourdi que de celle de certains passages des *Principes,* où Origène multiplie indéfiniment les créations et les anéantissements de mondes. Cette impression toutefois ne serait pas une preuve de la fausseté des idées de l'auteur. Mais sur quoi se fonde-t-il, je ne dis pas pour les démontrer, ce serait demander l'impossible, mais pour leur donner un tel degré de probabilité qu'on ne puisse les rejeter sans déraison? Si nous laissons les maximes *a priori* dont

[1] Je me hasarde peut-être quand je dis qu'il ajoutait les cieux d'Hénoch à ceux de Paul. Comme l'Apôtre ne dit point que le troisième ciel où il a été ravi est le dernier, il se peut qu'Origène n'admette en réalité, au delà des planètes et des astres visibles, que sept cieux, dont feraient partie les trois de Paul. — Origène, dans sa réfutation de Celse, reproche à son adversaire de se moquer des chrétiens avec leurs sept cieux, tandis qu'ils n'en reconnaissaient réellement que trois. Ce jour-là Origène parlait par économie.

abuse J. Reynaud, à savoir que Dieu ne fait rien en vain, qu'on ne saurait se faire une idée trop haute de la puissance et de l'œuvre du Créateur, et autres maximes semblables, trop générales pour prouver quelque chose, toute son argumentation repose sur des analogies plus ou moins certaines et sur l'idée de la perfectibilité ou, comme disaient Origène et les Pères grecs, de la déification, qui, trop mal déterminée encore, ne saurait ajouter beaucoup d'autorité aux conséquences tirées de l'analogie. Il ne répugne point à la raison et il semble conforme à l'observation que toutes les planètes soient habitables et habitées comme la terre; et l'on peut sans absurdité étendre cette induction à tout le système sidéral ou aux étoiles. Il ne répugne pas davantage à la raison, quoique l'observation, soit physique, soit psychologique, se montre ici à peu près muette, qu'il y ait des anges, des esprits, des génies, de quelque nom qu'on les appelle, c'est-à-dire des natures raisonnables plus parfaites que l'homme, ou même que ce qui est âme humaine sur la terre devienne ailleurs ange, esprit ou génie et, dans ses incessantes métamorphoses, passe par des degrés innombrables, qu'il nous est impossible de nommer, parce qu'il nous est impossible de les définir, de telle sorte que la terre soit comme le séminaire du ciel. Sans doute de pareilles hypothèses n'impliquent pas en elles-mêmes contradiction, et l'on peut les multiplier sans fin. Mais de ce que la lune, par exemple, est ou paraît fort semblable à la terre, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'elle soit habitable; car nous ignorons encore et peut-être ignorerons-nous toujours si les conditions de la vie y sont remplies; nous ne soupçonnons même pas quelles pourraient être ces conditions dans un globe autre que le nôtre. La lunette de Descartes que Leibniz rappelle serait ici bien nécessaire. A plus forte raison, ne pouvons-nous rien avancer, sur ce sujet, je ne dis pas d'assuré, mais de vraisemblable, des étoiles ou des soleils. S'il y a de grandes analogies entre la terre et les autres planètes, ces analogies cessent ou ne sont plus que fort éloignées lorsqu'il s'agit des étoiles. D'un autre côté, l'extrême différence et inégalité des esprits parmi les

hommes donne lieu de concevoir qu'il peut y avoir des natures raisonnables qui nous soient supérieures, et ne permet pas d'en contester l'existence, car on ne doit jamais nier ce qui n'implique pas en soi contradiction. Mais en même temps cette donnée de l'expérience ne nous autorise pas à affirmer avec certitude l'existence des anges, des génies, de tout ce monde spirituel dont nous ne serions que la moindre partie. De même, s'il n'est pas contradictoire, c'est-à-dire logiquement impossible, qu'une âme passe par des degrés infinis et s'élève de la nature humaine à la nature angélique et même au delà, cette possibilité tout idéale n'entraîne pas nécessairement la réalité, car il serait possible aussi que l'âme fût, selon le langage d'Aristote, la forme substantielle d'un corps ayant la vie en puissance, et non pas d'un corps en général, mais de tel corps déterminé, par exemple du corps humain. En général, placés non au centre de l'être comme Dieu, mais à la circonférence, nous n'avons d'idées nettes du possible que dans des limites très étroites; et lorsque nous raisonnons hors de ces limites, nous courons risque de ne raisonner que sur le vide. La philosophie de J. Reynaud me paraît donc, malgré ses prétentions scientifiques, une série de conjectures, de possibilités en l'air et de *peut-être*, comme celle d'Origène. Mais vous oubliez, dira-t-on, le principe de la perfectibilité. Je ne l'oublie pas, je m'en défie. Il faut avouer que, si l'on entend la perfectibilité comme J. Reynaud, elle conduit nécessairement aux utopies de *Terre et Ciel* ou à des conséquences analogues. Mais aussi je crois que c'est une idée à reviser et à définir, s'il est possible, plus rigoureusement qu'on ne l'a fait jusqu'à présent. Nous voyons bien un être, l'homme, perfectible jusqu'à une certaine mesure, et nous trouvons la cause de ce fait dans la faculté dont il est doué d'ajouter toujours raisonnement à raisonnement. Mais cela va-t-il jusqu'à faire passer un être d'une espèce à une espèce supérieure? J. Reynaud n'ose l'affirmer qu'à demi. Il semble retenu par un scrupule analogue à celui qui empêchait Origène de faire descendre son homme parfait jusqu'à la bête et au-dessous; si, arrivé à l'homme dans l'échelle

des êtres, il lui confère le privilège de se transformer et de se transfigurer sans cesse en s'élevant toujours, il n'ose faire monter de proche en proche les êtres inférieurs jusqu'à l'homme. Il se contente de montrer le nature allant de types en types plus parfaits jusqu'à ce qu'elle aboutisse à la nature humaine, le dernier terme du progrès sur notre planète. Mais il évite religieusement d'énoncer que l'homme est venu des *vivants* inférieurs par une série de transformations et de métamorphoses. L'auteur des *Principes* arrêtait à l'homme la déchéance du monde spirituel : l'auteur de *Terre et Ciel* commence à l'homme le progrès illimité du même monde spirituel. C'est la même inconséquence dans deux systèmes opposés par leur point de départ, identiques dans leur esprit. Quoi qu'il en soit, l'idée de la perfectibilité produit dans l'un la même ivresse que celle de la déification dans l'autre, et ces deux idées, qui se touchent de très près, leur inspirent à tous les deux les spéculations les plus aventureuses.

Ce n'est pas à dire que j'entende proscrire les principes d'Origène, qui n'ont pas déplu à Leibniz et qui ont causé une si vive sensation, il y a vingt ans à peine, sous la plume de J. Reynaud [1] ; je crois, au contraire, que la philosophie doit compter avec eux, mais à une condition, c'est qu'elle ne les accepte que sous bénéfice d'inventaire. Il y en a plusieurs qui semblent parfaitement inoffensifs, je veux dire qui n'entraînent pas fatalement à leur suite l'esprit d'utopie et de chimère. Celui qui ne reconnaît d'esprit pur et dégagé de toute matière que Dieu et qui, par conséquent, pose l'union nécessaire de toute âme créée avec un corps ou un organisme proportionné à ses perfections essentielles, n'a rien en soi qui puisse favoriser les écarts de l'imagination. On peut également, sans être sollicité et entraîné

[1] Nous vivons si vite, et les préoccupations du public sont si mobiles et si changeantes, que bien peu de personnes peut-être se souviennent de l'impression que causa *Terre et Ciel*, lors de son apparition. Je lis ce livre dans la cinquième édition, et je ne sais si c'est la dernière. Peu d'ouvrages philosophiques ont eu ce succès chez nous.

aux hypothèses les plus fantastiques, admettre que le fond de l'être est tout spirituel ou du moins immatériel, et retrancher par suite toute réalité substantielle au temps et à l'espace en dehors de la multiplicité et de la mutabilité nécessaires des êtres créés : témoin la monadologie de Leibniz. Même la solidarité universelle et l'apocatastase ou réhabilitation finale n'ont en soi rien de bien périlleux pour la rectitude de la raison. On sait que la première de ces idées s'est comme d'elle-même détachée de tout mysticisme et de toute transcendance; ceux qui en parlent le plus aujourd'hui, la croyant toute moderne, ne se doutent même pas de l'étendue que lui avait donnée Origène, et des belles imaginations, malheureusement invérifiables, avec lesquelles il l'avait mêlée. Quant à celle de l'apocatastase, forme mitigée et chrétienne [1] de la doctrine gnostique et néoplatonicienne du retour et de l'union de toutes les créatures en Dieu [2], elle se réduit à peu près aujourd'hui à une opinion purement négative : fort peu impatients en général de savoir l'état de l'âme après la mort, nous répugnons invinciblement, par un effet de nos lois et de nos mœurs plus que par une conviction raisonnée, à la damnation augustinienne ou au malheur éternel de la créature [3]. Mais les deux principes origéniques dont nous avons suivi les

[1] Je pourrais dire orthodoxe, si je ne parlais que de l'Église grecque et de ses maîtres les plus autorisés.

[2] Cette réconciliation finale suppose, dans les Pères grecs comme dans les gnostiques et les néoplatoniciens, une chute, une dégradation, avec cette différence que la chute et la dégradation est, pour les gnostiques et pour l'École d'Alexandrie, la création elle-même, tandis que la création est excellente comme son auteur, selon les Pères grecs, et que la chute ou la dégradation n'est qu'un effet accidentel de la volonté des créatures. Pour ceux-ci, l'apocatastase est le retour à la perfection primitive de la création, pour ceux-là l'anéantissement de la création en Dieu.

[3] Cette répugnance remonte, en partie au moins, jusqu'au XVIIe siècle. Elle se manifeste timidement dans les restrictions que Poiret et Leibniz apportèrent à la damnation, Leibniz sauvant tous les enfants en bas âge non baptisés, Leibniz et Poiret sauvant tous les adultes qui ont vécu honnêtement, à quelque religion qu'ils appartiennent ou qu'ils aient appartenu. On en trouverait des traces, mais sous une forme étrange, jusque dans l'emporté et fanatique Jurieu, admettant les sociniens et même les mahométans dans l'Église universelle de Dieu. Les catholiques eux-mêmes, notamment les jésuites, portent, avec leurs moyens termes et leurs demi-mesures, une grave atteinte à leur propre croyance ou à l'augustinianisme. La théorie sur-

conséquences dans Leibniz et dans J. Reynaud, celui de la préexistence et celui de la déification ou, pour parler le langage moderne, de la perfectibilité[1], si l'on ne peut les séparer des éléments traditionnels ou de ceux que l'enivrement de la science a pu ajouter à ce qui vient de la tradition religieuse, ne paraissent propres qu'à brouiller la philosophie et à la remplir ou de paralogismes ou de fantaisies prodigieuses. Je n'entends pas les discuter ici: mais l'exposé historique que je viens de faire de quelques-unes de leurs conséquences montre assez dans quel sens il faudrait les contrôler: et cela suffit à mon rôle d'historien de l'origénisme.

Mais, comme je l'ai donné à entendre, ce ne serait pas être juste à l'égard de systèmes comme celui d'Origène et celui de J. Reynaud, que de les juger en toute rigueur philosophique: il faut les apprécier ou plutôt les sentir et les faire sentir en se remettant, autant que possible, dans la situation d'esprit de l'auteur et de ses contemporains. Origène eut à cœur de réconcilier la foi avec la raison, comme J. Reynaud, de réconcilier la raison avec la foi. Ardent chrétien dès son bas âge, Origène

tout de l'ignorance invincible est le renversement de tout le système d'Augustin. Quelques auteurs allèrent plus loin, comme les deux qu'indique Leibniz, sans les nommer (*Théod.*, I, 18). L'un renouvelait, sur les fins dernières, l'opinion d'Origène; l'autre soutenait le premier par un écrit intitulé Ἀποκατάστασις.

[1] Qu'on lise les quatre premiers paragraphes du petit écrit de Leibniz intitulé *Monadologie*, et l'on comprendra comment le principe de la préexistence peut être admis philosophiquement. Ce n'est que dans la *Théodicée* que Leibniz l'a brouillé avec des questions qui n'ont, avec ce principe, qu'un rapport historique et nullement nécessaire. Quant à la doctrine de la perfectibilité, elle n'a jamais été déterminée bien nettement, que je sache, ou bien, quand elle l'a été, comme dans *Terre et Ciel*, elle a été tellement exagérée, qu'on se demande si elle n'est pas une *idole de la caverne*, une pure hallucination de la *folle du logis*. Il faudrait noter avec précision quelles sont les choses dans l'homme qui sont susceptibles de progrès, celles qui en sont susceptibles jusqu'à un certain point, et celles qui en sont susceptibles indéfiniment. Il ne faudrait pas confondre la perfection illimitée de la science, œuvre du temps et des hommes, avec les capacités de tel ou tel homme, même du plus grand génie scientifique, etc. Ces questions et bien d'autres analogues, que J. Reynaud a oubliées dans son espèce de mysticisme scientifique, constitueraient, si elles pouvaient être résolues, la vraie théorie de la perfectibilité; sinon, je crains que la perfectibilité ne soit qu'un mot sonore et décevant.

sentit, à peine arrivé à l'adolescence, les embarras et les difficultés de certains dogmes traditionnels, qu'on avait d'abord reçus aveuglément et d'enthousiasme, mais qui, pris littéralement, trahissaient de plus en plus leur incompatibilité avec la raison, à mesure que le christianisme faisait des conquêtes dans les classes éclairées de la société. Il voyait ces traditions rejetées dédaigneusement par de nombreux sectaires, conspuées par les gentils, et par suite ébranlées dans les âmes des fidèles, qui devaient se lasser de dire pour toute réponse aux objections : Rien n'est impossible à Dieu, il faut laisser faire à Dieu; et peut-être les sentait-il lui-même chancelantes dans son esprit, quoique inébranlables dans son cœur. Et pourtant ces traditions, objet d'une foi vive et obstinée, il le comprenait bien, étaient encore le plus ferme soutien des fidèles dans les épreuves de la persécution toujours suspendue sur leurs têtes. Il fallait faire cesser une contradiction et un divorce qui pouvaient, à un moment donné, en paralyser la vertu. Il épuisa donc son génie et sa science des écritures et de la philosophie à les interpréter et à les ramener à la raison, ou plutôt à prouver qu'elles ne sont que la raison même sous le voile du symbole; et l'on ne saurait mesurer aujourd'hui le service qu'il rendit à l'Église, en rassurant du même coup les personnes simples et celles qui avaient de l'instruction; celles-ci, parce qu'il leur fournit des armes pour repousser les coups de leurs subtils adversaires; celles-là, parce qu'il leur inspira la confiance que leurs docteurs et leurs guides avaient des explications de ce qu'elles ne comprenaient pas, et des réponses aux objections qu'elles ne savaient pas résoudre. Cela aurait dû lui faire pardonner, surtout par les écrivains ecclésiastiques, ce qu'il y a dans ses spéculations de chimérique, et parfois de malsonnant pour l'orthodoxie postérieure. Elles n'étaient d'ailleurs ni malsonnantes ni chimériques pour la plupart de ses contemporains. Car la raison de son époque n'était pas moins accommodante que la sienne pour le rêve et pour les théories les plus imaginaires. Tous, orthodoxes et hétérodoxes, chrétiens et gentils, croyants et sceptiques, avaient plus

ou moins perdu le sens du réel, qui est pour nous la seule mesure exacte du possible. Ils semblent souvent, il est vrai, se ressouvenir que les philosophes de la nouvelle Académie et les grammairiens du musée d'Alexandrie avaient inauguré la critique, mais ce n'est que lorsqu'ils combattent les opinions et les croyances d'autrui. Ils l'oublient pour eux-mêmes: le surnaturel ou, pour parler plus exactement, l'antinaturel hante tous les esprits et a pour eux des charmes irrésisibles. Origène, quoiqu'il soit un des plus imaginatifs, est encore un des moins crédules et des moins irrationnels parmi les hommes de son temps; et ses conceptions les plus hasardées semblent presque du bon sens au prix des monstrueuses hallucinations des gnostiques.

Le commencement de notre siècle a vu quelque chose d'analogue, quoique avec moins de généralité et sous de moindres proportions. Dans la confusion d'idées produite par les réactions diverses qui suivirent la Révolution, au milieu des défiances mutuelles de la nouvelle société et des revenants du passé, entre les prédications fanatiques des forcenés de la Congrégation et les utopies des illuminés de l'industrie et de la matière, beaucoup de bons esprits perdirent un moment l'équilibre, et la raison n'eut plus cette vaillante confiance en elle-même qui fait la grandeur du XVIIIe siècle. C'est dans cette demi-anarchie intellectuelle et morale que se fit l'éducation de J. Reynaud. Néocatholique, mage, druide, après avoir été saint-simonien, ultra-moderne à la fois et ultra-ancien par les pensées qui font son occupation habituelle, il croit dans sa préface de *Terre et Ciel*, et déclare plusieurs fois dans le cours de cet ouvrage qu'il tend à la théologie la main secourable de la science, et il ne s'aperçoit pas qu'au contraire c'est la raison incertaine qui demande, chez lui, un appui à la théologie ou à la tradition. Et comment en aurait-il été autrement? Le problème qui a fini par l'absorber tout entier est celui qui avait obsédé l'esprit d'Origène. C'est le problème de l'autre vie, sur lequel la raison n'a rien à nous dire. Elle enseigne que l'on peut raisonnablement espérer que la vie ne finit pas au cercueil et sur quels fondements

métaphysiques ou moraux repose cette espérance. Mais elle ignore ce qu'est la vie d'outre-tombe, où et dans quelles conditions elle s'accomplira. L'imagination seule peut répondre à de pareilles questions. C'est donc vainement que J. Reynaud se fait un mérite d'être fort éloigné de l'origénisme, condamné par l'Église. Que l'âme monte ou qu'elle remonte, que son éternelle ascension et ses innombrables métamorphoses aient lieu dans une série infinie de mondes se succédant l'un à l'autre dans le temps, ou de mondes s'échelonnant dans l'espace, c'est le même problème que l'on agite de part et d'autre et que l'on résout par des procédés analogues. Né dans un temps peu crédule aux miracles, J. Reynaud s'imagine qu'il nous raconte l'histoire même et non le roman de la nature, parce qu'il cite quelques données cosmographiques pour appuyer son hypothèse; mais sa philosophie n'est qu'un miracle perpétuel, et l'on a droit d'appeler ainsi des spéculations indémontrées et indémontrables, qui n'ont leur principe ni dans la raison, ni dans l'expérience, ni dans les faits intérieurs, ni dans les faits externes, ni dans les inductions qui paraissent jaillir spontanément et nécessairement de ces faits. La science n'a-t-elle pas, elle aussi, son surnaturalisme et son mysticisme, lorsqu'elle tombe dans des esprits enclins à une admiration outrée et extatique?

Mais ce qui fait la faiblesse philosophique du système d'Origène, comme de celui de J. Reynaud, est précisément ce qui en fait la force morale sur certaines âmes et à certaines époques. On supporte impatiemment les obscurités qui nous cachent l'autre vie. J'ai rencontré (et sans doute je n'ai pas été le seul entre ceux qui passent pour s'occuper des choses de l'âme) des personnes de toute condition, notamment parmi les femmes, qui vous interrogent avidement sur l'état de l'âme dans l'existence d'outre-tombe, et qui se montrent étonnées et déconcertées lorsque vous leur avouez franchement que vous n'avez rien à leur apprendre sur ce sujet, et qu'il ne vous est pas donné d'en parler avec la certitude et la précision de l'auteur de la *Divine Comédie*. C'est à cette curiosité inquiète que

répondent les spéculations de J. Reynaud et d'Origène, parce qu'ils l'ont eux-mêmes partagée ou plutôt parce qu'elle les a possédés impérieusement. Celles d'Origène ont contribué certainement à affermir dans leur foi héréditaire ou adoptive les fidèles de naissance ou les néophytes et les convertis, qui étaient venus au christianisme, attirés par des motifs et des besoins analogues à ceux du principal héros des *Clémentines*[1], lequel voulait à toute force voir une âme. Si l'influence de J. Reynaud est loin d'avoir été aussi considérable, on peut dire toutefois que son livre a pu consoler et apaiser bon nombre d'esprits troublés, qui n'ont plus qu'une foi vive, mais mal définie, et qui ont trouvé dans *Terre et Ciel* ce qu'elles cherchaient, l'image aussi nette et aussi précise que possible de cette vie ultérieure, qu'il est plus facile d'espérer et de croire que de concevoir rationnellement. Il faut dire davantage : la doctrine d'Origène, sans doute, est depuis longtemps oubliée ; le silence s'est fait rapidement autour de celle de J. Reynaud, après le premier bruit causé par son apparition ; elles vivent cependant, et si elles ne peuvent se comparer l'une ni l'autre aux grands systèmes philosophiques, qui se renouvellent d'âge en âge, parce qu'ils expriment chacun un des côtés immuables de l'esprit humain, elles trouvent et trouveront toujours de l'écho dans certaines âmes qui, sans être les plus fortes, ne sont pas les plus communes ; car la curiosité inquiète qu'elles satisfont, ainsi que l'âpre besoin de se figurer le grand inconnu qui n'échappe pas moins à la raison qu'à l'expérience, ne tient pas seulement à telle ou telle époque, ni aux dispositions particulières de quelques esprits à toutes les époques ; elle est de tous les temps, et il faut être ou d'une grande inertie morale, ou d'une trempe intellectuelle singulièrement forte, pour ne pas l'avoir ressentie.

Toutefois, ce n'est pas encore là leur principale vérité : elle est avant tout dans la force et la hauteur des aspirations qu'elles supposent et qu'elles entretiennent ; et, par ce côté, fussent-elles

[1] Roman chrétien de l'extrême fin du premier siècle ou du commencement du deuxième siècle.

plus fantastiques encore, elles peuvent plaire et ne pas être inutiles à ceux qui s'occupent d'études plus rigoureuses et plus sévères; et j'ajoute qu'elles leur plaisent et leur profitent par cela même qui semble en être l'irrémédiable défaut. Les exigences de la pensée philosophique et celles de la méthode dans les sciences exactes fatiguent l'esprit et tendent à le dessécher, à l'épuiser, à l'user, et même, par les détails minutieux où elles le retiennent pour arriver à des connaissances régulières et positives, elles courent risque de le rétrécir et de le rapetisser. Pourquoi ne se délasserait-il pas de temps en temps et ne se récréerait-il pas dans ces espèces de poèmes philosophiques, qui s'adressent aux plus nobles instincts de notre nature, comme Platon aimait non seulement à s'enchanter, comme on l'a dit, mais à reprendre haleine par de beaux mythes? Je ne conseillerais pas de se livrer personnellement à ces aventures de la pensée, mais je verrais plus d'avantages que d'inconvénients graves à pratiquer de temps à autre ceux qui les ont tentées. Outre qu'elles peuvent nous ouvrir des vues inattendues et des horizons nouveaux, elles rafraîchiraient et retremperaient l'esprit en ranimant le cœur et l'imagination, que négligent et engourdissent les démarches trop mesurées de la science. Or je ne crois pas que toutes les puissances de l'âme soit de trop pour mener à bien nos recherches, surtout s'il s'agit de questions morales et philosophiques. Il serait puéril de craindre de toucher et de se plaire à l'utopie, à la condition qu'on ne s'y attarde pas. Cette distraction élevée nous refait pour des travaux plus sérieux et plus austères. Sûrs d'ailleurs que l'âme, si elle est un principe substantiel de vie, comme elle l'est effectivement, n'a rien à craindre de la dissolution des organes; persuadés qu'il n'y a point de mal pour l'homme de bien dans la mort, et que tout mérite, toute perfection vaillamment acquise est un gage de bonheur, nous ne nous en sentirons que plus forts et plus alertes pour faire patiemment et joyeusement notre tâche, sans nous laisser aller aux vaines inquiétudes de la pensée, mais en nous pénétrant du mot évangélique « le

royaume des cieux est en vous» et de la belle interprétation qu'en donne Origène : «Qui sait, dit-il, si chaque vertu n'est pas un ciel, et si toutes les vertus réunies et portées à leur plein accomplissement ne sont pas les cieux des cieux?»

Oui, le royaume de Dieu commence dès cette terre pour les hommes de cœur et de bonne volonté, quelques épreuves qu'ils aient à traverser, et c'est dans ce sens spirituel qu'est vraie seulement la formule de J. Reynaud : «La terre est la première ébauche du ciel.»

FIN.

APPENDICE.

LES PHILOSOPHUMÈNES.

Deux tendances contraires se partageaient les écrivains ecclésiastiques au milieu du IIe siècle, l'une favorable, l'autre hostile à la philosophie : la première, représentée par Méliton, par Justin, par Athénagore et, en général, par les apologistes grecs ; la seconde, par Irénée, mais surtout par Tatien et par Tertullien.

Ceux-ci, faisant deux parts de l'humanité, ne voyaient avant la venue du Christ qu'erreur, imposture et corruption dans la civilisation antique, et naturellement professaient le même mépris et la même aversion pour tous les gentils qui, depuis l'Incarnation, n'avaient pas été touchés du souffle chrétien. Ceux-là, tout en regardant l'apparition du Christ comme l'avènement d'une rénovation qui devait devenir de jour en jour plus universelle, ne croyaient pas que la vérité et la vertu eussent attendu l'arrivée du Sauveur pour paraître parmi les hommes. Ils pensaient que le Verbe avait toujours parlé à l'humanité, et que Socrate, Héraclite, Musonius, parmi les Grecs, avaient écouté ses leçons, comme Abraham, Moïse et les prophètes, parmi les barbares. Ils reconnaissaient donc, même dans le feu de la persécution et malgré les préventions bien naturelles qu'aurait pu leur inspirer une guerre sans merci, que tout n'était pas à rejeter dans la civilisation hellénique, et qu'il y avait à recueillir bien des vérités dans la philosophie profane, ne fût-ce que pour faire sentir l'iniquité des persécuteurs, qui admiraient dans les sages des nations ce qu'ils poursuivaient par le fer et par le feu dans les adorateurs du Christ. Sortis d'ailleurs presque tous des

écoles philosophiques, ils considéraient le christianisme autant et plus peut-être comme une philosophie que comme une religion, et se trouvaient disposés par cela même à porter dans leur foi nouvelle les habitudes d'esprit et les idées qu'ils avaient puisées dans leurs anciennes études. C'est cet esprit de conciliation qui prévalut dans l'école chrétienne d'Alexandrie, et qui fut même la principale raison d'être de cette école. Origène n'en est pas moins pénétré que Clément, quoique d'une autre manière. Il voit peut-être mieux que son maître les dangers d'un commerce trop assidu avec la science des Grecs; mais nulle part il ne professe l'opposition de cette science et du christianisme, et ce n'est pas lui qui aurait crié avec Tertullien que Platon était le patriarche des hérésiarques, et, plus généralement, que la philosophie grecque était le principe de toutes les hérésies. Il semblerait donc qu'on n'aurait jamais dû lui attribuer, lors même que des milliers de manuscrits eussent porté son nom, un ouvrage d'un esprit tout contraire à celui de son école et de ses écrits authentiques, comme c'est le cas des *Philosophumena* [1] ou de la *Réfutation de toutes les hérésies;* car cet ouvrage paraît la négation du travail de fusion et d'éclectisme qui fait l'honneur d'Origène et du Didascalée.

Si l'on pouvait se laisser tromper par les manuscrits, tant qu'on ne possédait que le premier livre de cette compilation, il s'y rencontrait pourtant plus d'un indice propre à exciter les

[1] L'ouvrage n'a jamais porté ce titre. C'était celui du premier livre seulement, ou, quand l'auteur lui donne plus d'extension, des quatre premiers livres (*Πάντα δὲ τὰ δοκοῦντα εἶναι τῆς ἐπιγείου φιλοσοφίας δόγματα περιείληπται ἐν τέτταρσι βιβλίοις...* ou bien *πάνυ μὲν οὖν νομίζω πεπονημένως τὰ δόξαντα πᾶσι τοῖς καθ' Ἑλληνάς τε καὶ βαρβάρους περί τε τοῦ Θείου καὶ τῆς τοῦ κόσμου δημιουργίας ἐκτεθεῖσθαι ἐν ταῖς πρὸ τούτης τέτταρσι βιβλίοις*). Le titre *Ὁ κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων Ἔλεγχος* convient mieux au sujet, et même il faudrait dire que c'était celui de l'ouvrage, si les tables de matières mises en tête de chaque livre étaient de l'auteur ou même d'une haute antiquité; de plus, il se retrouve plusieurs fois dans le cours du traité, par exemple : *Ὅσα μὲν ἐδόκει τοῖς ἀπὸ τοῦ ὄφεως...*, *ἐν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ οὐσῇ πέμπτῃ τοῦ ἐλέγχου τῶν αἱρέσεων ἐξεθέμην*. Comme je l'indiquerai plus tard, le titre devait être : *Ὁ λαβύρινθος ἢ κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*.

doutes des connaisseurs. Huet et Christ.-Aug. Wolf ne reconnaissaient pas, dans le style lourd et embarrassé de ce fragment, la facile abondance du style d'Origène. Ils auraient pu n'y pas reconnaître davantage son érudition philosophique tant vantée. Rien n'est plus pauvre comme exposition des systèmes de la philosophie grecque que ces φιλοσοφούμενα, où l'auteur paraît transcrire un manuel, au lieu de faire un résumé personnel sur le vif et d'après les originaux. Origène, je l'avoue, n'aurait pas mieux fait, s'il lui avait pris fantaisie de remonter jusqu'à la philosophie antésocratique et d'aller chercher dans cette paléontologie philosophique les principes des hérésies chrétiennes. Mais il avait trop de conscience pour ne pas jeter au moins les yeux sur les écrits de Platon, d'Aristote, de Zénon et de Chrysippe, avant d'exposer sommairement leurs doctrines.

Toutes les fois en effet qu'il allègue Platon en le nommant (ce qu'il ne fait guère que dans sa réfutation de Celse), nous pouvons facilement reconnaître non seulement les idées, mais encore les expressions du philosophe athénien. Il fait peu de citations textuelles de Chrysippe et de Zénon; mais, outre qu'il donne sous le nom générique de stoïciens beaucoup d'opinions et de définitions littérales qui remontent jusqu'à l'origine de la secte, il connaît si intimement le stoïcisme qu'il est le seul écrivain qui nous ait laissé des explications un peu explicites sur l'ἐκπύρωσις [1] et le renouvellement du monde qui doit suivre la conflagration universelle, et que sans lui et Plotin nous soupçonnerions à peine la théorie des λόγοι σπερματικοί, capitale pourtant dans la physiologie stoïcienne. Le peu qu'il dit d'Aristote est exact en général [2].

En tout cas, on peut se convaincre, par ses citations des opinions des philosophes, que, s'il s'était proposé de présenter un résumé de leurs doctrines, il l'aurait fait avec l'exactitude d'un

[1] Diogène l'indique d'un mot; Plutarque cite, dans ses *Contradictions stoïques*, quelques textes de Chrysippe, qui ne sont intelligibles que grâce à Origène.

[2] Un mot sur la cinquième essence, sur l'origine purement humaine du langage, sur l'éternité ou plutôt l'ἀγενησία du monde.

homme qui a vu les choses par lui-même. Il est au contraire évident que l'auteur de l'Ἔλεγχος, dont l'intelligence philosophique est au-dessous du médiocre, ne s'est servi que d'autorités de seconde main. Aussi est-il plein de ces inexactitudes et de ces erreurs dont fourmillaient les compilations qu'il a consultées. S'il a lu Platon, ce dont il serait permis de douter, c'est en passant et à la légère, et il s'en rapporte moins pour l'entendre à son intelligence qu'à celle d'autrui. Il ne sait pas sûrement si Platon a admis l'unité de Dieu ou de l'Être premier. « Les uns, dit-il, lui prêtent de dire qu'il n'y a qu'un seul Dieu ; d'autres, qu'il y en a plusieurs, mais sans rien déterminer, ou bien en spécifiant quelque chose, comme lorsqu'il parle de Jupiter et des fils de la terre et du ciel ; d'autres enfin, que ces dieux ont été créés et qu'ils ne sont immortels que par la volonté de leur auteur. » Même incertitude au sujet de l'origine et de l'immortalité de l'âme. « Ceux-ci disent que Platon fait l'âme incréée et immortelle ; ceux-là qu'il la fait créée, mais incorruptible par la volonté du Créateur ; selon d'autres, il enseigne qu'elle est composée, créée et périssable. » S'occupant plus des mots que des choses, et plus curieux de divisions et de formules bien tranchées, parce qu'elles faisaient bon effet dans un manuel, que de considérations compliquées qu'il aurait fallu se donner la peine de comprendre, les compilateurs érigeaient en théories des mots jetés en passant et sans portée philosophique dans le système général de l'auteur qu'ils prétendaient faire connaître. C'est sans doute dans un de leurs manuels ainsi composés que l'écrivain des *Philosophumènes* a pris la théorie des μέσα ou milieux, des ἄμεσα ou choses entre lesquelles il n'y a pas de milieu, et des ἔμμεσα ou choses entre lesquelles un milieu existe : théorie qui, sans doute, avait à ses yeux une importance considérable, mais dont les lecteurs attentifs et intelligents de Platon ne soupçonnent même pas l'existence [1]. C'est encore à l'exemple de ces compilateurs qu'il prête à Platon un langage qui n'est pas le sien.

[1] Je ne doute pas que cette formule n'ait son origine dans quelque phrase de Platon. Mais cette phrase, je n'ai pu la retrouver.

et qu'il le fait parler tantôt comme Aristote : « La matière est le corps en puissance et non en acte » (*τὴν δὲ ὕλην δύναμει μὲν σῶμα, ἐνεργείᾳ δὲ οὐδέπω*) ; tantôt comme les stoïciens : « Dieu n'est compréhensible qu'à l'esprit des sages » (*μόνοις σοφοῖς ἀνδράσι καταλήπτον*), ou bien : « Dieu, qui est un, circule dans l'Univers » (*τὸν διὰ πάντων κεχωρηκότα*) ; et ce qui est plus grave, comme dans ce dernier cas, il prête à Platon des doctrines qui lui sont étrangères. C'est ainsi qu'il lui attribue la doctrine aristotélique du milieu, et qu'il lui fait dire que « les vertus sont des extrêmes quant à la dignité, mais des milieux quant à l'essence[1]. » Ces incertitudes et ces erreurs seraient bien étranges dans Origène, qui, sans posséder, comme on le veut généralement, une profonde intelligence de Platon, en a une connaissance suffisante et puisée à la source même. Il est constant pour lui que plusieurs philosophes grecs, et particulièrement Platon, ont connu « le Créateur et le Père de l'Univers[2], » et certes il n'était pas assez aveugle pour ne pas comprendre que le texte sur lequel des compilateurs s'appuyaient pour imposer à Platon le dogme polythéiste : « Dieux des Dieux, mes fils et mon ouvrage, vous êtes nés mortels, mais vous êtes impérissables par ma volonté, » est la preuve la plus incontestable que l'auteur de la *République* et du *Timée* n'admettait qu'un seul Dieu. Origène avouait également que Platon professait l'immortalité de l'âme : et jamais il n'aurait écrit, comme le compilateur des *Philosophumena* : « Il y a des auteurs qui lui attribuent d'avoir enseigné la métempsycose ; » cela ne faisait pas de doute pour lui. Car, tout en émettant lui-même une hypothèse analogue, il ne cessait de répéter qu'il se séparait sur ce point de Pythagore, de Platon et de tous ceux qui, à leur exemple, croyaient au passage de l'âme d'un corps dans un autre. Il ne pouvait dire, comme nous le lisons dans les *Philosophumènes*, que, selon Platon, le monde est incréé (*τὸν δὲ κόσμον ἀγένητον*), puisqu'il le range toujours parmi les philosophes enseignant que le monde a été fait. Enfin

(1) On lit textuellement cette formule dans l'*Éthique à Nicomaque*, liv. II, ch. VI.
(2) J'emprunte ces mots au *Timée*.

peut-on supposer que, dans un exposé du platonisme, Origène eût oublié la doctrine des Idées, qui est tout Platon, et qui n'est représentée dans les *Philosophumènes* que par ces mots : « Les principes de l'univers sont, pour Platon, Dieu, la matière et l'*exemplaire éternel*[1] »?

Je ne sais ce qu'il aurait pu dire ou ne pas dire d'Aristote, avec lequel il est beaucoup moins familier qu'avec Platon. Mais je ne crois pas m'avancer beaucoup en assurant qu'il n'eût pas réduit toute la métaphysique péripatéticienne aux *Catégories*, ni fait des formes de la pensée ou du discours les éléments des êtres. Or c'est précisément ce que nous voyons dans les *Philosophumènes*. « Aristote, y lit-on, pose pour élements de toutes choses la substance et l'accident; la substance qui est une, tandis que les accidents sont au nombre de neuf, qualité, quantité, relation, » etc. De plus Origène vraisemblablement n'aurait pas, confondant la doctrine du Lycée avec celle du Portique, parlé de l'âme du monde, qui n'a point en effet de place dans le système d'Aristote, ni supposé que, d'après ce philosophe, « l'âme subsiste encore après cette vie, puis va se perdre dans le cinquième corps, » analogue au feu primordial ou à l'éther des stoïciens. Mais si l'on ne peut faire que des suppositions plus ou moins probables sur les erreurs qu'Origène aurait évitées au sujet d'Aristote, et que l'auteur des *Philosophumènes* a commises, il n'en est pas ainsi du stoïcisme, qu'Origène connaît très bien et dont il parle toujours avec exactitude. On peut affirmer en toute assurance qu'il n'aurait pas écrit : « Les stoïciens disent que *l'âme est immortelle*[2] ou *qu'elle subsiste après la mort*. . . qu'elle passe de

[1] Tous les textes que j'ai cités des *Philosophumènes* sur la doctrine de Platon sont dans le livre I, chapitre XVI.

[2] Τὴν δὲ ψυχὴν λέγουσι μὲν ἀθάνατον, leçon des manuscrits que met Crusice dans sa traduction latine, tandis qu'il adopte dans son texte la correction de Rœper : Λέγουσι μένειν μετὰ θάνατον. Mais, même avec cette correction, le dire de l'auteur est inexact, parce qu'il ne fait pas la restriction qu'on voit dans Diogène, confirmé par Cicéron : Τὴν ψυχὴν μετὰ θάνατον ἐπιμένειν, φθαρτὴν δέ. Ce qui fait dire à Cicéron que les stoïciens nous prêtent l'usufruit d'une longue vie, comme à des corneilles. (*Philosophumènes*, I, XVII.)

son corps dans un autre, vu que le nombre des âmes est limité; qu'il y aura une conflagration et une purification de ce monde, totale selon les uns, partielle selon les autres; et cet anéantissement, suivi d'une création nouvelle, ils l'appellent une purification. Ils pensent qu'il n'existe que des corps, qu'ils passent les uns à travers les autres, qu'il y a une résurrection et que tout est plein[1]. »

Car Origène sait que toutes les âmes, moins l'âme divine, après une survivance plus ou moins longue, sont anéanties périodiquement dans la conflagration universelle. S'il rappelle plusieurs fois la théorie de l'*ἐκπύρωσις* à propos de la résurrection qui doit suivre la destruction de ce monde-ci par le feu, il ne prête jamais aux stoïciens le dogme de la résurrection (ou de l'*ἀνάστασις*) : car la palingénésie stoïcienne est non une résurrection des corps, mais l'expansion périodique de la force divine, se manifestant par des effets toujours les mêmes. Il leur attribue encore moins l'hypothèse de la migration des âmes d'un corps dans un autre, bien que le nombre des âmes paraisse en effet limité dans leur système. Car de ce que les mêmes effets se reproduisent dans la succession de ces mondes sortant de la substance divine pour y rentrer et pour en sortir de nouveau, et, par conséquent, de ce que l'âme de Socrate, celle d'Anytus, celle de Mélitus et autres reparaissent dans chacun de ces mondes pour y jouer toujours le même rôle, il s'ensuivrait qu'elles reviennent avec les mêmes corps, ou plutôt avec des corps qu'elles se refont en elles-mêmes par la force du *σπερματικὸς λόγος*, et non qu'elles passent d'un corps dans un autre[2]. Que l'on compare les passages que nous avons cités des *φιλοσοφούμενα* et tous

[1] *Phil.*, I, XVIII. L'auteur a-t-il réellement mis en rapport la pénétrabilité des corps et la résurrection? C'est une bévue si énorme que des critiques veulent qu'on lise *ἀντίστασιν* au lieu d'*ἀνάστασιν*. Mais il ne faudrait pas, avec l'un d'eux (Lacroze), mettre *δι' ἀσωμάτου* (*per inane*) à la place de *διὰ σώματος*. Car nous voyons par Plutarque que la pénétrabilité d'un corps par un autre était un des dogmes stoïques, et cette pénétrabilité est rapprochée dans Plutarque, comme ici, de la négation du vide et de la proposition que tout est plein.

[2] *Contre Celse*, VI, LXXI.

les passages analogues d'Origène, et l'on se convaincra qu'ils n'ont pu être écrits de la même main

Mais s'il restait quelques doutes à ce sujet, ils auraient dû être levés par la découverte et la publication des livres V-X de la *Réfutation des hérésies*[1] : tant ces six livres nouveaux s'éloignent et des idées et de la manière habituelle d'Origène. Le savant éditeur, M. Miller, crut au contraire y retrouver partout la marque de ce Père, et donna sous son nom les neuf livres retrouvés; et M. Ch. Lenormant s'efforça, dans un article du *Correspondant*, de justifier cette attribution. Mais il n'y a plus, je crois, un seul critique qui soutienne cette thèse désespérée et qui ne rejette la foi toujours douteuse des manuscrits. Le plus grand nombre s'est rangé à l'opinion de Jacobi et de Bunsen, qui adjugèrent à saint Hippolyte l'Ἔλεγχος τῶν αἱρέσεων. Les théologiens anglais qui rédigent l'*Ecclesiastic and theologian* et le docteur allemand Fesseler ont pensé à Caïus, prêtre romain de la même époque que saint Hippolyte et Origène. L'abbé Jalabert a jeté les yeux sur Tertullien, et est demeuré seul de son opinion. MM. Cruice et Freppel[2], l'un dans ses études sur les documents historiques empruntés aux *Philosophumena* et dans son *Histoire de l'Église romaine sous Victor, Zéphyrin et Calliste*, l'autre dans son premier volume sur Origène, ont embrassé l'avis des théologiens anglais de la revue *Christian remembrancer*, et veulent qu'on laisse la question de propriété incertaine, ou qu'on attribue l'Ἔλεγχος à l'un quelconque des auteurs sans nom qui, au dire d'Eusèbe, pullulèrent dans le IIIe siècle.

Si les passions et les préjugés confessionnels n'étaient venus compliquer le différend, il serait depuis longtemps vidé, sinon avec certitude, du moins avec une probabilité suffisante. Pour nous, qui n'avons ni à faire pièce à l'Église romaine, ni à la dé-

[1] En 1851. Je ne parle ici que des six livres qui forment l'exposition et la réfutation telle quelle des hérésies. Les trois qui précèdent, retrouvés en même temps, ne sont que la continuation du premier, que l'on possédait déjà sous le titre de *Philosophumènes*.

[2] M. Freppel, qui avait d'abord tenu pour saint Hippolyte. (*Correspondant*, 1853.

fendre, la question se réduit à savoir si l'ouvrage mis par les manuscrits sous le nom d'Origène peut être moralement de lui, je veux dire si l'on y retrouve : 1° sa manière d'entendre et d'apprécier la philosophie grecque, 2° des doctrines identiques ou conformes à celles de ses ouvrages constamment authentiques. Mais ce genre de démonstration laissant toujours quelques doutes dans les esprits, parce que les inductions les plus probables n'ont pas pour tous la même force persuasive, nous rechercherons, de plus, si les informations historiques que nous fournit sur lui-même l'auteur de l'Ἔλεγχος s'accordent ou non avec ce qu'on sait de la vie d'Origène. Enfin, comme les solutions négatives en fait de propriété littéraire paraissent toujours insuffisantes, nous dirons très rapidement ce que nous pensons de l'auteur probable de cet écrit si discuté.

Origène, on ne peut en douter, a combattu toutes les hérésies; mais çà et là, selon les occasions, et si Théodoret a voulu dire autre chose, en avançant qu'Origène a écrit contre toutes les hérésies, assurément Théodoret s'est trompé. Car aucun ouvrage de ce genre n'est signalé par les écrivains du IIIe et du IVe siècle, ni par Origène lui-même, qui n'aurait pas manqué d'y renvoyer, lorsqu'il parle, comme cela lui arrive souvent, de telle ou telle hérésie ou des hérésies en général. C'est un abus de dire, avec M. Miller, qu'Origène en écrivant dans une lettre que, « voyant venir à son enseignement beaucoup d'hérétiques, beaucoup d'hommes instruits dans la science grecque, principalement dans la philosophie, il lui parut bon d'examiner et les dogmes des hérétiques et les opinions des philosophes sur la vérité, » il a en quelque sorte tracé de sa main les lignes et l'ébauche de cet ouvrage sur les hérésies : « Nonne est argumentum hujus operis ipsa manu Origenis delineatum? » Car Origène veut dire seulement qu'il étudia les opinions des hérétiques et des philosophes, pour les réfuter au besoin. Il y a loin de cela à la conception et surtout à l'exécution d'un ouvrage tel que l'Ἔλεγχος πασῶν τῶν αἱρέσεων, ignoré de toute l'antiquité ecclésiastique. L'induction qu'on tire de la lettre d'Origène est beaucoup

moins concluante que celle qui sort naturellement du silence d'Eusèbe. Or cet historien ne connaît que la controverse particulière d'Origène contre Bérylle de Bostrée et d'autres discussions semblables que l'auteur avait mises par écrit [1]; mais d'ouvrage d'ensemble contre les hérésies, il n'en connaît point, il n'en mentionne point.

Supposons toutefois qu'Origène eût écrit un traité de ce genre : aurait-il fondé toute son argumentation sur cette thèse unique, que les hérétiques n'ont fait que piller les systèmes philosophiques ou, pour parler plus exactement, la sagesse de la Grèce? Telle est la thèse de l'auteur de l'Ἔλεγχος.

« Pour démontrer, dit-il, comme nous l'avons annoncé, que les hérétiques sont impies (ἄθεοι) et dans leurs pensées et dans leurs actions, nous expliquerons ce qui a servi de point de départ à leurs témérités insensées; nous montrerons qu'ils n'ont rien tiré des saintes Écritures, ni de la tradition de quelque saint, mais que leurs dogmes ont leurs principes dans la sagesse des Grecs, je veux dire dans les systèmes des philosophes, dans les mystères qui affectaient le secret, et dans les imaginations pleines de charlatanisme de l'astrologie. En conséquence, il nous paraît bon d'exposer d'abord les opinions des philosophes, et de montrer aux lecteurs qu'elles sont plus anciennes et, à beaucoup d'égards, plus respectueuses pour la Divinité, que celles des hérétiques, puis de comparer chaque hérésie à un système philosophique, afin qu'il devienne évident que tout promoteur de secte a détourné à son profit des principes empruntés, et qu'il les a encore rendus pires pour constituer son dogme. . . Nous dirons d'abord ceux qui ont les premiers enseigné chez les Grecs la philosophie physique. Car ce sont leurs paroles surtout que les chefs des sectes ont dérobées; et, rendant ainsi à chacun ce qui lui appartient, nous renverrons les hérésiarques dépouillés et honteux (de leur nudité) [2]. »

L'auteur semble parfois distinguer la philosophie ou la science

[1] *Hist. eccl.*, VI, ch. XXIV.
[2] Préface, p. 4-5, éd. Miller.

grecque des vains mystères des Égyptiens, des absurdes curiosités des Chaldéens ou des folies démoniaques des Assyriens. Mais lorsqu'il résume sa pensée, il nomme tout cela sagesse hellénique ou sagesse de la terre. « Nous avons embrassé, dit-il, dans nos quatre premiers livres les dogmes de tous les sages de la Grèce. » Et ces δόγματα, il les appelle des φιλοσοφούμενα, appliquant ce mot non seulement à son premier livre, où il expose en effet tant bien que mal les systèmes philosophiques des Grecs, mais encore aux trois suivants, remplis par l'exposition tant des traditions des mystères que des chimères de l'astrologie. Pour lui, l'astronomie mathématique des savants d'Alexandrie est sur le même pied que l'art imposteur des tireurs d'horoscopes : au moins jette-t-il pêle-mêle dans le même livre quelques données d'Archimède, d'Hipparque, d'Apollonius et de Ptolémée, avec les *Signes* d'Aratus et les fantaisies de ceux qu'on appelait indifféremment *mathématiciens* ou *chaldéens*. Telle est pour l'auteur de l'Ἔλεγχος la sagesse hellénique, dont les hérésiarques ont tiré tous leurs principes, en ajoutant encore aux erreurs qu'elle contenait.

Sa thèse, à la prendre dans ses termes les plus généraux, n'est point, si l'on veut, étrangère à Origène. Si ce Père professe le plus souvent une admiration profonde pour Platon et pour d'autres philosophes; s'il a enseigné que la philosophie était très propre à préparer les esprits à la connaissance et à la religion du Christ, n'a-t-il pas affirmé avec une égale force qu'elle était la source la plus féconde des hérésies et que les sectaires y ont puisé leurs dogmes les plus dangereux? « Il y a, dit-il, une grande beauté dans les discours des philosophes et des rhéteurs, qui tous sont des citoyens de Jéricho, c'est-à-dire des hommes de ce monde. Si donc vous trouvez dans les philosophes des dogmes pervers embellis de preuves en beau langage, c'est le lingot d'or (de Jéricho). Mais prenez garde de vous laisser éblouir par l'éclat du travail, de vous laisser prendre à la beauté d'un langage doré : rappelez-vous que Josué déclare anathème tout l'or trouvé dans Jéricho. C'est le lingot d'or. Si vous l'enlevez et

le placez dans votre tente. si vous introduisez dans votre cœur ce qui vient du pillage de la ville maudite, vous souillez toute l'Église du Seigneur. C'est ce qu'a fait le misérable Valentin; c'est ce qu'a fait le misérable Basilide; c'est ce qu'a fait aussi Marcion. Les hérétiques ont dérobé le lingot d'or de Jéricho: ils ont essayé d'introduire dans l'Église les doctrines perverses des philosophes et de souiller toute l'Église du Seigneur. » Origène redit les mêmes choses dans sa lettre à Grégoire le Thaumaturge, et même plus durement, à ce qu'il semble; car, dans le texte précédent, en lisant les mots « philosophorum *non rectas sectas* in Ecclesiam introducere conati sunt, » il est permis de croire qu'il ne s'agit que de certaines doctrines mauvaises qui se rencontrent dans les philosophes, sans que la philosophie soit pour cela mauvaise en elle-même; mais le texte de la lettre à Grégoire semble la condamnation de toute la science grecque. « Tant qu'Ader l'Iduméen, y est-il dit, vécut dans la terre d'Israël et qu'il ne goûta point des pains de l'Égypte, il ne fabriqua point d'idoles; mais lorsqu'il fut descendu en Égypte, fuyant le sage Salomon, c'est-à-dire s'éloignant de la sagesse de Dieu, il contracta alliance avec Pharaon, dont il épousa la sœur[1]. Aussi, lorsqu'il revint dans la terre d'Israël, ce fut pour mettre la division dans le peuple de Dieu et pour lui apprendre à dire du veau d'or : « Voilà tes dieux, Israël. » Et je puis dire, instruit par l'expérience, qu'il y en a bien peu qui soient sortis de l'Égypte en en rapportant les avantages qu'on peut en tirer, et qui aient affermi le culte de Dieu; mais que beaucoup, au contraire, sont les frères de l'Iduméen Ader. Ce sont les hommes qui ont enfanté des pensées hérétiques par le moyen de la science des Grecs, et qui ont fabriqué pour ainsi dire des veaux d'or dans Béthel ou dans la maison du Seigneur. Par là, en effet, me semblent indiqués les hérétiques, qui ont ajouté les inventions des hommes aux Écritures dans lesquelles habite le Verbe de Dieu. » Mais il suffit de voir où se lisent ces paroles pour juger qu'elles ne doi-

[1] Dans tout ce passage, Origène confond deux traditions bibliques différentes, celle d'Ader l'Iduméen et celle de Jéroboam.

vent pas être prises dans un sens strict et rigoureux, non plus que celles du passage précédemment cité. Origène, excitant Grégoire à se rendre savant dans la philosophie et dans toute la science des Grecs, pouvait bien le mettre en garde contre certains écueils à éviter dans cette étude; il ne l'aurait pas conseillée, s'il l'avait jugée nécessairement mauvaise et nuisible. On serait porté à ne pas donner plus de valeur aux textes qui viennent d'être cités qu'à beaucoup de paroles exagérées des sermonnaires, si l'on ne se rappelait qu'Origène attribue aux princes de ce monde la science occulte et mystérieuse de l'Égypte, l'astrologie de la Chaldée et de l'Inde, et la philosophie de la Grèce ou, pour parler son langage, la doctrine des philosophes, si multiple et si contradictoire, sur la Divinité; et cela, non plus dans une homélie ou dans un traité de dévotion, mais dans le plus philosophique de ses écrits, le Περὶ Ἀρχῶν. Il pourrait donc sembler que ces textes, et beaucoup d'autres analogues que j'ai relevés dans mon introduction, effacent la différence que je signalais, au début de cette discussion, entre l'esprit de l'école chrétienne d'Alexandrie et celui qui avait une tendance à prévaloir dans l'Occident, et que, par conséquent, il n'y a point de raisons suffisantes pour ôter à Origène un ouvrage que lui donnent les manuscrits. Origène, pourrait-on dire, comme on l'a fait à la soutenance d'une thèse sur notre sujet, était un esprit mobile, plein de contradictions, passant facilement d'un extrême à l'autre, toujours prêt tour à tour à s'enthousiasmer pour Platon ou à le décrier; il n'est donc pas étonnant qu'il ait fait un ouvrage contre la philosophie, après l'avoir préconisée et lui avoir fait tant d'emprunts. La conséquence est plausible: je ne la crois pas cependant exacte et décisive. On raisonne beaucoup trop *in abstracto*, sans tenir compte et peut-être sans se rendre compte de la position qu'Origène prit en face de la philosophie ancienne.

Oui, il refuse à la science purement humaine la certitude absolue, et même la range, à certains égards, parmi les choses indifférentes, qui, n'étant ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes, peuvent devenir l'un ou l'autre selon l'occurence. Car,

avec tous les Pères qui l'avaient précédé, il ne reconnaît de science certaine que celle qui vient de Dieu, de science profitable que celle qui a sa source dans la foi ou dans la piété. Mais ce n'est pas à dire pour cela que la raison humaine soit incapable de vérité, que ses recherches, bien dirigées, n'aboutissent qu'à des résultats nuisibles ou pour le moins inutiles, et que les systèmes philosophiques, l'astronomie et toutes les sciences ne soient qu'un ingénieux et subtil tissu d'erreurs ou de sophismes. Si telle avait été réellement sa pensée, on ne comprendrait pas l'insistance avec laquelle il recommandait à ses meilleurs disciples des connaissances stériles ou funestes. Et lui-même, déjà accablé des travaux que réclamait son ministère, et de ceux que son zèle pour les saintes lettres y ajoutait, se serait-il encore surchargé d'une étude longue et difficile, dont il n'aurait espéré aucun fruit? Il est vrai que la science humaine a deux défauts, selon lui : elle est incertaine, non qu'elle ne frappe l'esprit d'une évidence irrésistible, mais parce que cette évidence est en quelque sorte intermittente; de sorte qu'après nous avoir éclairés de la plus vive lumière, elle s'évanouit. D'ailleurs l'or de la vérité n'est jamais pur et sans alliage dans notre science; il faut donc une autorité plus haute pour affermir notre certitude et pour séparer la vérité de l'erreur qui s'y mêle et qui l'obscurcit. En second lieu, l'intelligence sèche ne suffit pas pour s'emparer de tout l'être de l'homme et pour le renouveler. La grâce seule de Dieu nous parlant par son Verbe a cette efficacité victorieuse. Donc capacité naturelle de la raison pour la vérité, nécessité d'un secours divin pour affermir notre certitude et surtout pour convertir le cœur et pour diriger l'homme : voilà les deux points où viennent se concilier les apparentes contradictions d'Origène au sujet de la philosophie. Aussi voyez avec quelle bonne grâce il reconnaît, dans sa réfutation de Celse, que Platon s'est élevé aux plus hautes vérités. « Parole vraiment sublime et qu'il serait déraisonnable de mépriser[1], » dit-il à

[1] *Contre Celse*, VII, XLIII.

propos d'un beau mot du *Timée* que Celse lui oppose. « Nous aussi, dit-il d'un passage de la seconde lettre attribuée à Platon, en entendant de pareils discours, nous y acquiesçons, comme à de belles paroles... Car c'est Dieu qui les a révélés aux philosophes, ainsi que toutes les autres vérités qu'ils ont exprimées... Imaginant les perfections invisibles de Dieu et les pures idées d'après la création et les choses sensibles d'où ils s'élèvent à l'intelligible, ils ont vu d'un regard sublime son éternelle puissance et sa divinité [1]. » Et pourtant Platon, avec toute son éloquence élégante, n'a pu persuader qu'un petit nombre de disciples, tandis que la rude parole des apôtres a fait d'innombrables fidèles parmi les ignorants comme parmi les savants. « Nous ne disons pas cela, reprend Origène, pour rabaisser Platon; car le monde l'a porté pour l'utilité de beaucoup d'hommes... Mais, comme le dit la parole divine, il ne suffit pas qu'une chose soit bien dite, fût-elle vraie en elle-même et très plausible, pour pénétrer l'âme humaine, si une certaine puissance n'est donnée de Dieu à celui qui parle, et si une certaine grâce ne fleurit dans le discours, grâce elle-même inspirée par Dieu à ceux dont la parole est efficace... A supposer donc que sur certains points les pensées des Grecs et celles des disciples du Verbe soient les mêmes, elles n'ont point la même puissance d'attirer et de bien disposer les âmes pour ces vérités [2]. »

Que signifient donc les textes où l'on croit retrouver la thèse des φιλοσοφούμενα? Uniquement ceci : que, sans la révélation de Dieu, la science humaine n'a qu'une certitude variable et qu'une efficacité insuffisante, que de plus l'erreur s'y mêle trop souvent à la vérité, qu'il est, par conséquent, dangereux de s'y arrêter trop longtemps, lorsqu'on n'est point pourvu des solides principes de la foi, et qu'il est hasardeux pour la vérité ecclésiastique d'introduire les résultats de cette science dans la théologie, sans choix et sans discernement, sans une règle sûre pour distinguer

[1] *Contre Celse*, IV, III, IV.
[2] *Contre Celse*, VI, II.

ce qu'il y a en elle de vrai et de faux, de bon et de mauvais. Origène, pour parler son langage allégorique, est, à l'égard de la philosophie, dans la même position qu'Abimélech à l'égard d'Isaac, tantôt ami, tantôt ennemi : ami, parce qu'il trouve ou croit trouver de nombreuses affinités entre les doctrines grecques et le christianisme; ennemi, parce qu'il n'y a pas une seule philosophie, pas plus celle de Platon que celle de Zénon ou d'Aristote, qui, sur certaines questions capitales, ne soit en contradiction flagrante avec la tradition de l'Église. Il ne pouvait donc accepter sans réserve aucun système, si voisin qu'il pût paraître des enseignements de l'Évangile. Mais il ne lui eût pas semblé moins contraire à la vérité de rejeter en bloc et de condamner toute la philosophie.

Or c'est ce que fait l'auteur de l'Ἔλεγχος, non pas explicitement (car je connais peu d'écrivains qui aient vu moins clair dans leur propre pensée), certainement toutefois. En effet, s'il suffit pour démontrer la fausseté et le venin d'une hérésie de la comparer tant bien que mal avec un système philosophique, c'est que les systèmes philosophiques sont présupposés faux et pernicieux. Sinon, il se pourrait que, conformes entre eux, ces systèmes et ces hérésies fussent conformes à la tradition réelle de l'Eglise et, par conséquent, à la seule pierre de touche de la vérité. Mais c'est un cas que l'auteur ne suppose jamais et dont il ne paraît même pas soupçonner la possibilité. La seule différence qu'il reconnaisse entre les systèmes des philosophes et les extravagances des sectaires, c'est qu'ils sont plus anciens et moins irrespectueux à l'égard de Dieu que les hérésies. Mais dire aux hérétiques : Vous n'avez même pas le mérite de l'invention, et vous ne faites que gâter et empirer ce que vous empruntez, n'est-ce pas dire qu'ils ne font qu'ajouter l'erreur à l'erreur, le poison au poison, et que, par conséquent, tous les systèmes de la philosophie grecque sont aussi pernicieux qu'erronés? Je défie qu'on montre une seule argumentation de l'Ἔλεγχος qui ne laisse cette impression : que la sagesse des Grecs ou la sagesse de la terre n'est que sophisme, erreur et imposture.

C'est par là que cet ouvrage tranche sur les écrits certains d'Origène, et qu'il s'en distingue. Comparez l'un quelconque des six derniers livres de la *Réfutation* avec le 6e et le 7e du traité *Contre Celse*, dans lesquels sont opposés la philosophie hellénique et le christianisme ; et vous verrez, d'un côté, un esprit borné, fanatique, qui ne saurait accorder une ombre de sens à ses adversaires et à tout ce qui n'est pas chrétien, et, de l'autre, un esprit ouvert, large, sensible à tout ce qui est la vérité, quelque part qu'elle se rencontre. Pour Origène, le christianisme n'est qu'une philosophie plus haute, à laquelle viennent converger toutes les philosophies par ce qu'elles ont de vrai ou de conforme à la raison, qui n'est autre chose que le Verbe; pour l'auteur de l'Ἔλεγχος, qui dit philosophie dit erreur et, par conséquent, l'opposé du christianisme ou de la vérité. Aussi, tandis qu'Origène n'a que de la sympathie et de l'admiration pour les sciences, pour l'arithmétique et la géométrie, dont les spéculations abstraites et les raisonnements inébranlables fortifient l'esprit et l'habituent à penser l'immatériel et l'intelligible, pour l'astronomie, qui nous fait entrevoir la sagesse et la grandeur de l'éternel géomètre; celui qu'on a voulu identifier avec lui ne montre pour les mêmes objets que haine fanatique ou brutal dédain. Je ne sais s'il connaissait d'autre géométrie et d'autre arithmétique que les fantaisies mystiques sur le point, sur la ligne, sur les figures et sur les nombres. Mais il ne semble pas distinguer un Archimède et un Hipparque des imitateurs extravagants de Pythagore. Il ne paraît connaître d'autre astronomie que celle d'Aratus ou celle des Chaldéens ou astrologues. Il cite des évaluations en nombres qu'Archimède, Hipparque, Ératosthène et Apollonius avaient données, soit des distances respectives des planètes et des astres, soit de leurs diamètres et de leurs périmètres. Mais il les cite sans rien comprendre à ces précieuses données, sans expliquer par quels procédés elles avaient été obtenues : c'est la manière des érudits, des compilateurs, comme Pline, Plutarque et autres, écrivant sur des matières qui leur sont étrangères de tout point; et toute cette

science, qu'il emprunte à des bréviaires ou épitomés[1], il en fait la même estime que du charlatanisme des astrologues dont il vient d'exposer les extravagances. Il conclut donc par cette exclamation, d'une assez pauvre ironie : « Qui n'admirerait une telle sollicitude jointe à un travail si grand! Il ne me paraît pas cependant tout à fait inutile, ce Ptolémée, auteur de telles curiosités. Ce qui me chagrine seulement, c'est que, né trop tard, il n'ait pu rendre service aux fils des géants qui, ignorant ces énormes mesures et croyant que le ciel était tout près de nous, ont follement tenté d'élever une tour qui y atteindrait, entreprise qu'ils n'auraient pas eu la sotte audace de faire, si Ptolémée avait été là pour leur enseigner les distances. Si quelqu'un prétend ne pas croire à ses calculs, qu'il mesure lui-même le ciel, et il le croira. On n'a pas de démonstration plus claire que celle-là pour confondre les incrédules. Ô superbe enflure d'une âme vainement laborieuse! Ô foi indigne de foi! Et tout cela pour qu'un Ptolémée soit tenu pour sage parmi ceux qui font profession d'une semblable sagesse[2]! » C'est le mépris de la raison comme de la science. Origène ne faisait aucune difficulté de reconnaître que les Grecs avaient fait de grands progrès dans la physique et dans la morale; il accorde même à Épictète ce qu'il refuse à Platon, le don de pénétrer jusqu'aux forces vives de l'âme et de lui inspirer de sérieuses réflexions sur ses devoirs et sa destinée[3]. Il ne nie pas que beaucoup de philosophes n'aient connu non seulement le Dieu unique, qui a tout créé, mais encore le Verbe par lequel Dieu a tout fait et gouverne tout. Platon n'a-t-il pas en effet écrit dans sa lettre à Coriscus et Herméas : « Vous jurerez par le Dieu de l'univers, prince de tout ce qui est et doit être, et par le Père et le Seigneur de ce prince et de cette (première) cause[4] »? Il est vrai qu'Origène professe parfois pour la philosophie, parce qu'elle est une science

[1] Τοῖς ἐπιτόμοις χρησάμενος, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, IV, VIII.
[2] *Philosophumènes*, IV, XII.
[3] *Contre Celse*, VI, II.
[4] *Contre Celse*, VI, VIII.

tout humaine, une défiance que Clément, son maître, ne connaissait pas. Mais cette défiance, qui est celle du théologien, ne pénètre pas en lui jusqu'à l'homme. Elle ne l'empêche pas de reconnaître et de recommander la philosophie comme l'utile servante de la théologie; servante, parce qu'elle doit se subordonner au dogme, lequel fournit les principes de toute vraie sagesse; mais servante utile, parce qu'elle aide à découvrir, lorsqu'elle ne donne point complètement, *le comment* et *le pourquoi* du dogme. Aussi, nous avons vu avec quelle hardiesse il applique aux vérités de la foi les théories les plus abstruses de la physiologie stoïcienne; et s'il a moins emprunté peut-être à Platon qu'à Zénon et à Chrysippe, il lui a pris plus que des détails et plus que des théories : c'est à l'auteur de la *République*, du *Phèdre* et du *Phédon* qu'il doit en grande partie le spiritualisme dont il a pénétré les croyances chrétiennes. S'il médit parfois de Platon et des philosophes, il n'a du moins jamais mis en doute la rectitude et la puissance naturelle de la raison; et, en fait comme en droit, il avoue sincèrement que la philosophie a entrevu et peut atteindre les plus hautes vérités.

Quel contraste lorsque nous passons des ouvrages authentiques d'Origène aux Φιλοσοφούμενα! L'auteur de cette compilation ne rejette pas expressément la légitimité de la raison; mais toute son œuvre en est la négation violente, quoique implicite. Quels sont, selon lui, les résultats des efforts des philosophes? « Parmi tous les philosophes et les théologiens qui, en quelque pays que ce soit, ont fait des recherches sur Dieu, il n'y a aucun accord sur ce qu'il est ou sur sa nature. Ceux-ci disent qu'il est le feu, ceux-là l'air, d'autres l'eau, d'autres la terre. Or chacun de ces éléments a quelque chose au-dessous de lui, et est dominé par un autre. Il est arrivé aux sages du monde, comme cela est manifeste pour tout homme de sens, que, voyant les grandeurs de la création, ils se sont troublés sur l'essence des choses, les jugeant trop grandes pour tenir leur origine d'ailleurs, sans oser déclarer cependant que le tout est Dieu. Mais, pensant que le principe de la théologie était dans

une de ces choses qu'ils avaient sous les yeux, parce qu'elle leur semblait supérieure aux autres, chacun d'eux, en voyant les œuvres de Dieu, qui ne sont qu'un néant au prix de sa grandeur incomparable, a décoré l'une ou l'autre du nom de Dieu, parce qu'ils ne pouvaient étendre leur pensée jusqu'à la grandeur du Créateur[1]. » L'auteur de l'Ἔλεγχος tient à cette conclusion de ses recherches sur l'histoire de la philosophie et sur celle des religions, car il avait déjà dit en terminant son exposé des systèmes philosophiques : « Tous (philosophes, brachmanes, druides, prêtres de l'Égypte, de la Perse ou de la Chaldée) ils ont parlé à leur guise, comme nous l'avons exposé, de la nature et de la production de l'univers. Tous, descendant au-dessous de ce qui est divin, ils ont perdu leur temps autour de l'essence des choses créées; frappés des grandeurs de la création, ils ont pensé que la Divinité était dans les choses créées, les uns mettant au premier rang une partie de l'univers, les autres une autre. Mais ils ont ignoré Dieu, créateur du monde[2]. » Quoi! tous les philosophes ont fait Dieu matériel! Même Platon, dont l'auteur a dit qu'il proclamait un Dieu incorporel, sans forme et accessible seulement à l'intelligence des sages (ἀσώματόν τε καὶ ἀνείδεον)! Même Aristote, dont le Dieu lui paraît si abstrait qu'il le place au rang du non-être[3]! Même Pythagore, dont l'unité absolue n'a rien à démêler, ce semble, avec la matière[4]! Mais il fallait que les efforts des plus grands esprits n'eussent abouti qu'à une théologie enfantine et grossière, parce qu'on méconnaissait l'idéalisme exubérant et sans règle qui était au fond de toutes les grandes hérésies, et qu'incapable de dégager les principes de la fantasmagorie du détail, on s'était coiffé de l'idée étrange que les cosmogonies idéales et abstraites des Valentin et des Basilide n'étaient que la vieille physique ionienne, en quelque sorte retournée et démarquée. La formule : « Leur

(1) *Philos.*, IV, I.
(2) *Philos.*, I, *sub calcem.*
(3) *Philos.*, VII, ch. I.
(4) *Philos.*, I, ch. X.

système est tout entier composé de principes empruntés aux physiciens, » revient assez souvent dans l'Ἔλεγχος; et l'auteur voudrait bien faire croire que ce sont les anciens physiciens dont les hérétiques ont pillé les doctrines. Ce serait si commode en effet de crier que les sectaires ont emprunté leurs principes à la philosophie grecque, et que ces principes sont ou puérils ou absurdes, en supprimant cette philosophie à peu près tout entière. Mais la gageure serait trop difficile à tenir, et, quelle que soit son intrépidité dans le faux, l'auteur n'ose aller jusque-là. Il se voit donc forcé de recourir le plus souvent à Pythagore et aux astrologues, et quelquefois aux philosophes qui ont suivi Socrate, à Platon et à Aristote, quitte à rattraper dans quelque phrase générale ce qu'il est obligé d'abandonner dans les expositions particulières. Cet esprit borné ne peut concevoir qu'il y ait de vérité et de bon sens en dehors de l'Église, et, comme le montre son 9e livre, en dehors de lui-même et de sa coterie. Le sens de toute son œuvre se résume dans cette phrase qu'il applique aux docètes, et qu'il aurait pu appliquer à tous les hérétiques : « Les sophistes anciens de la Grèce les ont devancés dans la plupart de leurs sophismes. » Car l'erreur et le sophisme sont le partage, selon lui, de ces Grecs, qui se croient et qu'on croit la science même (οἱ πάνσοφοι Ἕλληνες); et, s'il avait été jusqu'au bout de sa pensée, il aurait ajouté : Voilà le fruit naturel de la raison livrée à ses propres forces.

Un esprit droit et pénétrant pouvait soutenir avec vérité en un sens que toutes les hérésies avaient la philosophie grecque pour origine, parce que c'est elle en effet qui paraît avoir dénoué la langue à l'Orient. Mais cela ne veut pas dire que les principes mêmes de ces hérésies fussent empruntés à telle ou telle philosophie de la Grèce. Il aurait pu ajouter que Valentin, Basilide, Marcion, avaient mal pris ou faussé certaines idées des philosophes grecs, ou bien admis témérairement certaines erreurs de ces maîtres. C'est à quoi se borne Origène, lorsqu'il accuse ces sectaires d'avoir introduit dans la parole de Dieu les doctrines non droites (*non rectas sectas*) de la sagesse humaine. Le fait

est constant. Mais jamais Origène n'a avancé que tous les principes des hérésies vinssent de la philosophie, et qu'elles ne fussent que les anciens systèmes philosophiques déguisés. Il savait et il a dit en mainte rencontre que, même dans les hérétiques où l'influence hellénique est le plus sensible, il y avait une autre cause de leurs erreurs les plus graves, la fausse interprétation des Écritures; et cette fausse interprétation ne consistait pas seulement à y mettre ce qui n'y est pas, comme cela arrivait fréquemment à Basilide et à Valentin pour le Nouveau Testament, mais encore à ne pas vouloir y voir tout ce qui s'y trouve, comme c'était, selon lui, le fait de ces hérétiques pour la Loi. Ce n'est pas une fois, ni deux fois, mais à tout propos, dans ses homélies sur Moïse, sur Josué et sur les prophètes, qu'il rejette certaines erreurs capitales des principaux hérésiarques sur leur basse et superficielle exégèse. Il reproche en effet à Valentin, à Basilide et à Marcion d'avoir imaginé leurs deux dieux opposés, le Dieu juste de la Loi et le Dieu bon de l'Évangile, parce qu'ils se sont obstinés, eux dont l'interprétation est si hardie sur les nouvelles Écritures, à prendre les Écritures des Juifs dans le sens le plus grossièrement littéral. Origène, je crois, prend ici l'effet pour la cause, et réciproquement. Car ce n'est point parce qu'ils s'attachaient à la lettre de l'Ancien Testament que ces grands hérésiarques faisaient du Dieu des Juifs, si jaloux et si vindicatif, un Dieu différent du Dieu clément de l'Évangile; mais c'est parce qu'ils étaient persuadés de la différence radicale du judaïsme et du christianisme et, par conséquent, de celle de l'idée de Dieu dans les deux religions, que leur attention avait été attirée par tout ce qui, dans la Bible hébraïque, pouvait leur paraître indigne de la sagesse et de la bonté du vrai Dieu. Continuateurs outrés de l'œuvre de saint Paul, ils rompaient non seulement avec les cérémonies, mais encore avec la foi et les Écritures des Juifs. Quoi qu'il en soit, leur hypothèse de deux dieux opposés et ennemis et celle des différentes essences des âmes humaines venaient, non des philosophes et de leurs systèmes, mais l'une de l'impulsion que

saint Paul avait imprimée aux esprits et qu'ils exagéraient, l'autre de certains textes de l'apôtre mal entendus[1].

Origène ne pouvait donc pas dire, comme l'auteur de l'Ἔλεγχος, que les hérétiques n'avaient rien emprunté aux saintes Écritures, puisqu'il assure tout le contraire. Il ne pouvait dire davantage qu'ils ne devaient rien à la tradition de quelque saint personnage. Car, sans soupçonner peut-être les divisions et les tiraillements de la primitive Église, il rapproche les sectes judéo-chrétiennes, ou tout au moins celle des ébionites, de Pierre et de Jacques, comme s'il eût entrevu qu'elles continuaient la tradition de ces saints[2]. « Il ne fait pas attention, dit-il contre Celse, que les Juifs qui croient en Jésus n'ont pas abandonné la loi de leurs pères : ainsi les ébionites sont ceux des Juifs qui ont reçu Jésus comme Messie. Bien plus, Pierre paraît avoir longtemps observé les rites prescrits par la loi mosaïque... Et Paul nous apprend dans l'*Épître aux Galates* que Pierre, par crainte des Juifs, lorsque Jacques fut venu le trouver, cessa de manger avec les gentils. » Les hérétiques qui continuaient à observer les lois judaïques semblaient donc suivre la tradition de Pierre et de Jacques.

D'ailleurs, si Origène avait pensé que les hérésies vinssent tout entières de la philosophie grecque et qu'elles ne pussent trouver de point de départ dans les Écritures, se serait-il donné tant de peine pour prouver, dans le Περὶ Ἀρχῶν, que le même Esprit-Saint a dicté les deux Testaments[3], et serait-il revenu tant de fois sur cette démonstration?

Ce n'était point une thèse académique, mais une question

[1] En effet, les noms de spirituels, animaux ou psychiques, charnels ou matériels, par lesquels les valentiniens désignaient leurs trois espèces d'hommes, sont de saint Paul, mais n'ont nullement la portée que leur donne Valentin. Il y avait peut-être sous cette distinction gnostique le souvenir, non de la division hellénique en Grecs et en barbares, comme le veut Ritter, mais de quelque tradition orientale qui ne nous est pas connue.

[2] Il est bien entendu qu'Origène ne dit pas, ne pouvait même penser que Pierre et Jacques avaient persisté dans leur judaïsme. Mais il suffit qu'ils y soient restés longtemps attachés pour que son induction soit légitime.

[3] Un livre sur quatre est consacré à cette démonstration.

actuelle et vivante d'une souveraine importance pour le christianisme. La plupart des sectes sorties de la gentilité ou des églises établies par Paul rejetaient l'inspiration divine des Écritures hébraïques et minaient ainsi les fondements mêmes du christianisme. Il fallait leur démontrer ou au moins démontrer contre elles que l'Évangile, au lieu d'être l'opposé et la destruction de l'Ancien Testament, n'était que l'accomplissement des promesses faites au genre humain sous la figure d'Israël, et que, par conséquent, il n'y avait qu'un même Esprit, qu'un même Dieu, qui avait inspiré toutes les Écritures. Aux sectes chrétiennes sorties du judaïsme, et qui admettaient l'autorité des deux Testaments, il fallait démontrer qu'elles anéantissaient l'œuvre et les mérites du Christ en retenant la foi dans les liens vieillis de la Loi, qu'en accomplissant la Loi, le Christ l'avait abolie dans ce qu'elle avait de littéral et de charnel, et que s'obstiner à observer des cérémonies surannées et faites uniquement pour les Juifs, en tant que peuple séparé des autres, c'était contredire à la fois l'Ancien Testament, qui avait prédit la destruction du temple et la cessation des sacrifices, et le Nouveau, qui, s'adressant non plus à un peuple, mais à tous les peuples, devait former de tous les hommes de bonne volonté la vraie Église de Dieu ou l'Église universelle (καθολική). Dans un cas comme dans l'autre, la théorie des figures ou l'interprétation allégorique et spirituelle était destinée à combattre, non des erreurs venues de la philosophie grecque, mais des erreurs qui avaient leur principe dans une fausse exégèse ou dans des traditions trop étroites, quoique respectables à beaucoup d'égards. Le quatrième livre des *Principes*, règle de tous les travaux d'Origène sur les Écritures, me paraît donc incompatible avec les deux propositions dans lesquelles se résume la thèse de l'auteur de l'Ἔλεγχος : 1° que toutes les hérésies ont dérobé leurs principes à la sagesse hellénique; 2° qu'elles ne doivent rien ni aux Écritures ni à la tradition des saints.

L'ouvrage d'ailleurs paraît indigne d'Origène, lorsqu'on vient à considérer de quelle manière l'auteur développe sa thèse favorite.

Et d'abord quel ordre suit-il dans son exposition ? Après avoir consacré quatre livres, qu'il désigne parfois sous le titre général de Φιλοσοφούμενα, à la philosophie grecque, aux mystères et à l'astrologie, l'auteur de l'Ἔλεγχος, sans se soucier ni de l'ordre chronologique, ni de l'ordre logique, parcourt, un peu au hasard, toutes les hérésies qu'il peut connaître, en commençant par les naassènes ou les ophites[1], et en terminant par les ébionites, même par les sectes non chrétiennes et purement juives des sadducéens, des pharisiens et des esséniens, le tout pour aboutir à l'hérésie de Noët, la plus pernicieuse et la plus damnable de toutes, dont il accuse les papes Zéphyrin et Calliste d'avoir été entachés. Il fait un étalage d'érudition et de méthode, très contraire à la manière habituelle d'Origène. Mais son érudition est l'opposé de toute méthode, parce que la plupart du temps elle ne fait rien à son sujet. Quelle nécessité, je ne dis pas seulement de nommer des philosophes à peu près inconnus, tels que Archélaus, Hippase, Hippon, mais encore d'exposer ce qu'on savait ou qu'on ne savait pas de Thalès, d'Anaximène, d'Anaximandre, d'Anaxagore, de Leucippe et de Démocrite, des stoïciens, des académiciens qu'il confond avec les pyrrhoniens, des brachmanes, des druides et même d'Hésiode, qui ne fut jamais rangé, que je sache, parmi les philosophes? Tout cela est inutile, puisqu'on ne pourra retrouver les principes de ces philosophes dans les hérésies qu'on prétend réfuter. A quoi bon même faire une exposition à part des idées de Pythagore, d'Empédocle, d'Héraclite, de Platon et d'Aristote, puisqu'on reprendra cette exposition chaque fois qu'il sera question des emprunts réels ou imaginaires faits à ces écrivains par les hérétiques? Même abus de l'érudition, même défaut de logique dans les six livres plus particulièrement consacrés à l'exposé et à la réfutation des doctrines hérétiques. Comme l'auteur n'a rien voulu oublier dans ses *Philosophumènes*, que ce fût utile ou non à sa démonstration, il ne veut rien

[1] Il ne s'aperçoit même pas que les naassènes et les ophites sont la même secte, désignée tantôt par un nom tiré de l'hébreu (*Naas*), tantôt par un mot grec (Ὄφις), signifiant l'un et l'autre *Serpent*.

passer sous silence dans son Ἔλεγχος. Non seulement il place dans un ouvrage qui a pour but de rattacher toutes les hérésies à la philosophie grecque les sectes judéo-chrétiennes issues de Pierre et de Jacques, les montanistes, les deux unitaires du nom de Théodote, même les quatuordécimans; mais encore il copie Josèphe sur des sectes purement juives, comme il a copié je ne sais quel manuel ou quelle compilation [1] sur les systèmes philosophiques, Sextus Empiricus et probablement Celse sur l'astrologie, Irénée sur un certain nombre de gnostiques. Et cette érudition frelatée et fastidieuse, outre qu'elle peut sembler déplacée et intempestive, offre encore le défaut d'être fausse par le but que l'auteur s'y propose. « Je pense, dit-il, avoir exposé avec la plus grande exactitude les opinions de tous les philosophes grecs et barbares dans les livres précédents, sans oublier leurs impostures et leurs prestiges. Maintenant il faut procéder à la réfutation des hérésies, en vue de laquelle nous avons fait l'exposition ci-dessus. Car c'est des philosophes que les hérésiarques ont pris leurs principes, pour coudre, à la manière des rapiéceurs, les erreurs anciennes à leur propre pensée, présentant le tout comme chose nouvelle à ceux qui sont susceptibles de se laisser tromper. Le temps nous presse d'entrer dans notre sujet, en commençant par les hérétiques qui ont osé célébrer le serpent, auteur de leur égarement, dans des paroles inventées par sa vertu. Donc les prêtres et les porte-drapeau de ce dogme sont ceux qui ont été appelés naassènes, d'un mot hébreu qui signifie *serpent*. Dans la suite, ils se sont nommés eux-mêmes gnostiques, prétendant qu'ils étaient les seuls qui connussent les profondeurs (de Dieu); et bientôt, se divisant en plusieurs sectes, ils ont fait plusieurs hérésies d'une seule, en expliquant différemment les mêmes idées [2]. » C'est donc des naassènes, au dire de l'auteur de l'Ἔλεγχος, que sont issus non seulement les gnostiques, mais

[1] Il est certain qu'il a copié Sextus Empiricus dans le résumé d'histoire philosophique qui commence le dixième livre, et qui ne se rapporte que pour les noms propres avec le premier livre.

[2] *Philos.*, V, 1, 6.

encore toutes les hérésies [1]. « Voilà, conclut l'auteur, ce qu'osent dire les naassènes, qui se donnent eux-mêmes le nom de gnostiques. Mais parce que l'erreur est multiple et a plusieurs têtes, ainsi que cette hydre dont parle la tradition profane, coupant toutes les têtes d'un seul coup par notre réfutation, nous anéantirons le monstre tout entier, en élevant en face de lui la verge de la vérité. Il n'y a pas en effet grande différence entre cette hérésie et les autres; car c'est un seul et même esprit d'erreur qui les anime. Mais parce qu'elles ont changé les noms et les mots du serpent pour en faire en quelque sorte plusieurs têtes, nous ne laisserons pas de les réfuter et de les confondre l'une après l'autre, puisqu'elles le veulent [2]. »

Ainsi, d'un côté, toute l'originalité des sectaires se réduit à copier les philosophes, en dissimulant sous des mots nouveaux et étrangers les doctrines empruntées; et, d'un autre côté, toutes les hérésies dérivent plus ou moins de celle des naassènes, dont elles reproduisent le poison : voilà les deux thèses, contraires à l'histoire, contraires à la justice, que l'auteur de l'Ἔλεγχος va développer, sans avoir la force de les démontrer ou de leur donner quelque apparence de plausibilité, malgré l'entassement de ses citations et de ses rapprochements arbitraires. Tout cela me paraît, je l'avoue, d'un esprit aussi impuissant qu'excessif et violent.

Peut-être l'érudition d'Origène, surtout dans les choses profanes, n'était-elle pas moins confuse ni de beaucoup meilleur aloi que celle de notre compilateur, à cause des rapprochements forcés et des fausses analogies qui étaient si fort à la mode de son temps. Mais il avait cette bonne foi qui vient d'une haute intelligence et d'un cœur droit, et qui produit chez lui une impartialité et une justesse relatives, quand il parle ou des philosophes ou des grands hérésiarques. Quoiqu'il manquât de cri-

[1] C'est bien cela que signifie la phrase équivoque : « Ensuite, ils se sont nommés gnostiques, » comme va le montrer la citation que je fais à la suite de la première.

[2] *Philos.*, V, 1, § 11.

tique, il ne pouvait pas ne pas voir ce qui frappe immédiatement lorsqu'on jette les yeux sur les gnostiques, c'est qu'ils n'ont connu que le pythagorisme et le platonisme, qui étaient tout un à leurs yeux, que ce qui se rencontre en eux de stoïcisme leur vient moins d'une étude profonde de cette doctrine que d'emprunts involontaires et inconscients, parce qu'elle était toujours la doctrine régnante, et qu'enfin ces sectaires n'étaient nullement des archéologues allant chercher leurs principes dans des philosophes à peu près inconnus, même de ceux qui faisaient métier de ramasser les traditions vraies ou fausses sur les premiers systèmes de la Grèce. Il savait de plus qu'il y avait dans les hérésies deux tendances et, par conséquent, deux origines très différentes. Il saute aux yeux, en effet, qu'autre est l'esprit des sectes judéo-chrétiennes, autre celui des gnostiques de toutes nuances. Si les Marcion, les Basilide, les Valentin, les Ptolémée, les Marc, les Bardesane, ont pu puiser quelques-unes de leurs erreurs principales dans les philosophes grecs mal compris, il serait étrange d'attribuer la même origine à ces «pauvres d'esprit», comme Origène appelle les ébionites (*οἱ πτωχοὶ τῇ διανοίᾳ Ἐβιωναῖοι, τῆς πτωχείας τῆς διανοίας ἐπώνυμοι*)[1], qui n'ont jamais su, malgré leur sincère amour pour le Christ, se séparer des prescriptions et des cérémonies inutiles de la Loi. Il ne lui a pas échappé que, s'ils se trompaient, ils n'avaient pas été égarés par la science hellénique, pas plus que les Juifs et les Samaritains. Et certes il n'aurait pas dit, comme le donne à entendre l'auteur de l'*Ἔλεγχος*, que «les ébionites suivaient d'ailleurs les opinions des gnostiques,» car il distinguait très bien deux espèces d'ébionites (*οἱ Ἐβιωναῖοι διττοί*), les ébionites purs et ceux qui, si je puis le dire, étaient plus ou moins mâtinés de gnosticisme, et dont il nous reste un écrit dans l'*Évangile des Nazaréens*. Enfin, il lui eût paru aussi injuste qu'absurde de faire dériver toutes les hérésies des ophites. Outre que les sectes judéo-chrétiennes n'avaient rien à démêler avec les blasphèmes des ophites contre le Dieu de la Loi, puisqu'elles n'accep-

[1] Περὶ Ἀρχῶν, IV, ch. LV, § 22.

taient que ce Dieu-là et dans le même sens que les Juifs, les grandes hérésies gnostiques, sorties, il est vrai, de la même tige dont l'ophitisme n'est qu'une excroissance monstrueuse, n'avaient de commun, soit entre elles, soit avec les adorateurs du serpent, que de marquer la rupture absolue entre la foi nouvelle et le judaïsme. Je ne sais si Origène s'est aperçu que les ophites, comme les pérates, comme les séthiens, comme je ne sais quel Justin [1], se rattachent plus particulièrement à la kabbale ou à la science juive, et les grands gnostiques à la philosophie mêlée de traditions orientales, dont il est difficile d'indiquer avec précision la provenance; mais il avait assez de bon sens et de clairvoyance pour ne point faire dériver d'une misérable secte les hérésies dont il ne pouvait s'empêcher d'estimer les auteurs, tout en les combattant avec énergie. Il nomme les ophites et les méprise. Au contraire, il revient sans cesse [2] à la charge contre Marcion, Valentin et Basilide, comme s'il les jugeait des adversaires dignes de ses coups. Plus on pénètre dans la *Réfutation des hérésies,* plus on trouve de différences entre les opinions d'Origène et celles de l'auteur. Le Pseudo-Origène, soit qu'il ait rencontré devant lui quelques simoniens et qu'il les ait jugés encore fort redoutables, soit plutôt qu'il ait copié, dans son exposition de Simon de Gittium, un écrivain d'une époque où ces sectaires étaient encore un danger pour l'Église, en parle comme d'une hérésie encore florissante, forte et active [3]. Le véritable Origène dit, au contraire, qu'à peine pourrait-on trouver une trentaine de simoniens dans tout l'univers, et peut-être, ajoute-t-il, en compté-je plus qu'il n'y en a réellement [4]. Celui-là considère toujours les ophites comme une secte dissidente du christianisme, et fait

[1] Absolument inconnu avant la publication des derniers livres des *Philosophumènes*, ou plutôt de la *Réfutation des hérésies.*

[2] Lorsque M. Freppel, voulant que ce soit surtout les noétiens qui ont inquiété Origène et qui ont été l'objet de sa polémique, affirme qu'on ne s'occupait plus guère alors des gnostiques, il se trompe gravement; ce sont au contraire les adversaires qui l'occupent le plus. Ils étaient alors si peu éteints que Plotin écrivit tout un livre contre eux, et cela vers la fin de la vie ou après la mort d'Origène.

[3] *Philos.*, VI, I, § 20.

[4] *Contre Celse*, I, LVII, et VI, XI.

d'Euphratès le promoteur non de leur hérésie, mais de celle des pérates[1]; celui-ci, dans la réfutation de Celse, c'est-à-dire dans un de ses derniers écrits, donne pour auteur aux ophites ce même Euphratès[2], et déclare formellement qu'ils ne sont pas chrétiens, et qu'outre leurs blasphèmes contre le Dieu des Juifs, qu'ils appellent le dieu maudit, ils ne peuvent supporter le nom de Jésus, même comme celui d'un homme sage et vertueux, qu'enfin ils n'admettent personne dans leur coterie avant qu'il ait prononcé des malédictions contre Jésus[3]. Je pourrais multiplier ces divergences des deux auteurs sur l'histoire des hérésies. Mais, écrivant surtout un travail philosophique, je préfère insister sur d'autres différences qui se rapportent plus à mon sujet. Sans être un Platon, un Aristote ou un Leibniz, Origène possède certainement quelques-unes des grandes parties du philosophe, entre autres la pénétration et l'art d'enchaîner les raisons les unes aux autres. Y a-t-il la moindre valeur philosophique dans les démonstrations de l'auteur de l'Ἔλεγχος ? Il est impossible de rencontrer une plus grande pauvreté de raison, un manque de logique, de bon sens et de pénétration plus complet et mieux caractérisé. Il ne saisit entre les principes des hérétiques et ceux des philosophes que des rapports éloignés, des analogies fausses ou bizarres, qu'il ne sait comment établir. Aussi, ne s'en donne-t-il pas la peine le plus souvent : il se contente d'affirmer, soit au début, soit à la fin de ses expositions, que telle hérésie n'est que telle philosophie sous d'autres mots. Mais c'est précisément ce qu'il faudrait démontrer, et cette démonstration, on l'attend toujours. Même dans les choses de son temps, qu'il devrait le mieux connaître (et c'est pour cela que nous commencerons par la dernière hérésie qu'il expose et qu'il prétend réfuter), il porte le même esprit faux, la même manie d'analogies forcées et tirées de loin, la même impuissance de faire la preuve de ce qu'il avance.

[1] *Philos.*, V, ch. II, § 13.
[2] *Contre Celse*, VI, XXVIII.
[3] *Contre Celse*, VI, XXVIII.

Quelle apparence, par exemple, de faire dériver l'hérésie de Noët des théories physiques d'Héraclite? C'est pourtant un des passages où l'auteur s'est mis en frais de raisonnement. Voyons donc cette fameuse démonstration : Héraclite enseigne que le tout est un, divisible, indivisible, créé, incréé, mortel, immortel, raison, éternité, père, fils, dieu, justice[1], et il n'a pas assez de mépris pour ceux qui ne comprennent et n'avouent pas l'identité des contraires. « L'éternité, dit-il, est l'enfant qui se joue, jetant les osselets; c'est la royauté de l'enfant... [2]. Dieu est le jour, la nuit, l'hiver, l'été, la guerre, la paix, la satiété, la faim... Le courbe et le droit sont la même chose... L'eau de la mer est très pure et très impure, potable et salutaire pour les poissons, impotable et nuisible pour les hommes... Le mal et le bien sont identiques: car les médecins qui amputent, qui brûlent, qui tourmentent douloureusement les malades de toute manière, se plaignent de ne pas recevoir de récompense en rapport avec leurs services, lorsqu'ils leur font de tels biens dans leurs maladies. » Vous ne voyez pas quel rapport ces obscurs apophtegmes peuvent avoir avec Dieu le Père et Dieu le Fils. Et pourtant, si nous en croyons l'auteur de l'Ἔλεγχος, il est clair pour tout le monde que les sectateurs de Noët et les chefs de cette hérésie, lors même qu'on dirait qu'ils n'ont pas été auditeurs d'Héraclite, sont ses disciples, puisqu'ils ont les mêmes sentiments que lui. Héraclite ne professe-t-il pas l'identité des contraires, et les noétiens ne font-ils pas la même chose? Ils disent en effet qu'il y a un seul et unique Dieu créateur de l'univers, le Père, et que, lorsqu'il lui plaît, il se fait voir, quoiqu'il soit invisible, aux anciens justes. Il est donc invisible quand il ne se manifeste pas, incompréhensible quand il ne veut pas être compris, compréhensible et visible quand il veut l'être.

[1] *Philos.*, IX, 1. J'ai cité, sans en rien retrancher, ce premier texte; il est bien évident pourtant que les mots *raison*, *éternité*, *Dieu*, *justice* n'ont rien à voir avec l'identité des contraires. Je retrancherai tous les textes qui ne vont pas là.

[2] Donc Héraclite dit que l'Enfant (le Fils) est tout, et qu'il est le roi éternel de l'univers!

Ainsi, par la même raison, il est insaisissable, saisissable, inengendré, engendré, éternel et mortel. Comment ceux qui professent de telles idées ne seraient-ils pas évidemment disciples d'Héraclite! Est-ce que ce philosophe ténébreux ne les a pas devancés dans la même philosophie et jusque dans le même langage? Personne n'ignore en effet qu'ils soutiennent que le Fils et le Père sont le même. Ils disent que, tant que le Père n'avait pas engendré, il ne s'appelait pas proprement le Père; mais que lorsqu'il lui a plu de se soumettre à la génération, il est devenu le fils de lui-même et non d'un autre, et qu'il s'est appelé Père et Fils selon les temps. Or en soutenant que le Père et le Fils sont une seule et même personne, Cléomène[1] et ceux qui font chorus avec lui n'offusquent-ils pas nombre d'esprits des ténèbres d'Héraclite[2]?

Voilà une démonstration en règle, mais qui, je le crains, ne paraîtra concluante qu'à son auteur. De ce que Noët, en identifiant le Père et le Fils, semble se rencontrer avec la doctrine héraclitéenne de l'identité des contraires, il ne s'ensuit nullement que Noët et ses partisans aient connu la physique de l'antique Éphésien et l'aient transportée toute vive dans la théologie chrétienne. Autrement, il faudrait dire que ceux qui font volontairement ou involontairement des sophismes, ont étudié le Περὶ ἐλέγχων d'Aristote et le prennent pour principe de leurs pensées. Les monarchiens ou unitaires, qu'Origène et saint Hippolyte traitent de gens ignorants et grossiers, ne faisaient point d'archéologie philosophique et n'allaient pas chercher si loin leurs idées. Ils regardaient autour d'eux et non dans l'obscure antiquité. Il se faisait alors une réaction contre le gnosticisme avec sa multiplicité d'éons ou d'êtres divins, dans laquelle Dieu et le Christ allaient se perdre. On s'attachait étroitement à l'unité divine, et *Monarchiam tenemus* semblait être le mot d'ordre général à la fin du deuxième siècle. Noët, Ar-

[1] Personnage qui répandait à Rome les mêmes doctrines que Noët prêchait dans l'Asie Mineure.

[2] *Philos.*, IX.

témon, les deux Théodote, bientôt Sabellius, un peu plus tard Paul de Samosate, représentent d'une manière différente ce mouvement des esprits. Ne pouvant concilier l'unité divine avec la pluralité des personnes, les uns supprimaient la difficulté en supprimant le Fils, dont ils faisaient un pur homme; les autres, qui ne voulaient point rejeter la divinité du Fils, le confondaient et l'identifiaient avec le Père, dont il n'était distinct que logiquement et nominalement, mais non quant à la personne ou à la substance. Noët était de ce dernier parti. Or nous savons par un contemporain d'Origène et de l'auteur de l'Ἔλεγχος, par saint Hippolyte, sur quelles autorités il s'appuyait, à quelles sources il allait puiser les raisons ou les principes de son hérésie. Son autorité n'était pas Héraclite, dont il ne connaissait probablement que le nom, mais l'Ancien Testament; c'était Moïse, Isaïe, Baruch, qu'il citait à tout propos pour soutenir son monothéisme absolu; et, tout en maintenant la mission et la divinité du Christ, il prétendait que c'était Dieu lui-même qui s'était incarné et que, par conséquent, le Père et le Fils étaient une seule et même chose, considérée à deux points de vue et à deux moments différents. Le « ténébreux », comme l'appelle l'auteur de notre compilation, n'avait donc rien à faire ici.

Que si l'écrivain de l'Ἔλεγχος est sujet à de telles méprises, à de pareilles hallucinations, même sur une hérésie de son temps, que ne doit-on pas craindre lorsqu'il vient à parler de sectaires qu'il ne connaît que par tradition ou par les livres? Sa thèse, prise dans son sens absolu, est si peu soutenable qu'il l'oublie souvent. Il laisse à entendre, mais ne cherche pas à démontrer que les naassènes, les pérates et les séthiens ont emprunté leurs principes à la philosophie grecque. En l'entendant dire : « Justin, contrairement au précepte des Écritures : *N'allez point dans la voie des nations,* s'efforce de ramener ses disciples aux enseignements des gentils et aux prodiges qu'ils ont débités, » on pourrait croire qu'il va enfin entrer en matière. Mais ses renseignements se réduisent à une tradition rapportée par Hérodote, que, sur les analogies les plus légères, le Pseudo-

Origène rapproche d'une de ces cosmogonies et théologies fantastiques[1], que l'Orient produisit en si grand nombre dans les deux premiers siècles. Tous les rapports qu'il trouve entre Simon et les philosophes grecs, c'est que Simon, en interprétant mal ces mots de Moïse : *Dieu est un feu brûlant et dévorant,* a volé Héraclite, qui fait du feu le principe du monde, et qu'en parlant du feu latent et du feu visible, il s'est souvenu de *la puissance et de l'acte* d'Aristote, *du sensible et de l'intelligible* de Platon[2]. C'est seulement lorsqu'il arrive à Valentin que l'auteur de l'Ἔλεγχος se croit en mesure de donner ou d'essayer une démonstration. Il proclame, au commencement, au milieu et à la fin de son exposé, que Valentin est de l'école de Pythagore et de Platon, et non de celle du Christ. Peut-on dire qu'il le prouve? Sous prétexte que le *Timée* est tout entier pris de Pythagore, il se contente de recommencer l'exposition qu'il a déjà faite de la théorie des nombres, et de la faire suivre de celle de la doctrine de Valentin; et la démonstration est faite. Malheureusement il ne montre point ce qui, dans ce gnostique, est de Pythagore ou de Platon. Il est certain que Valentin et surtout ses disciples, entre autres Marc et Colarbasus, abusaient singulièrement des spéculations numériques. En ce sens, l'auteur de l'Ἔλεγχος ne se trompe pas en signalant l'influence sinon les principes de Pythagore dans les valentiniens. Mais ces spéculations ne signifient rien en elles-mêmes et par elles-mêmes, elles sont comme un *chiffre* sous lequel on peut mettre par convention tout ce qu'on veut; et les orthodoxes (témoin Origène et Clément) n'en usaient pas moins que les hérétiques. Il s'agirait de dégager les doctrines cachées sous ce chiffre, et de montrer qu'elles sont ou grecques, ou égyptiennes, ou chaldéennes, ou de toute autre provenance, et non de provenance à la fois juive

(1) *Hérodote*, IV, ch. VIII. Hercule, qui a trois fils, Agathyrse, Gélon et Scythès, d'une vierge ayant à demi la forme de bête (θηριώδης κόρη), est assimilé à Elohim, qui d'Édem (*pube tenus virgo, vipera subter*) a douze fils semblables à leur père, et qui sont des anges, et douze autres semblables à leur mère, et qui sont des démons, etc.

(2) *Philos.*, VI, 1, § 9.

et chrétienne. Exposer un pseudo-pythagorisme, qu'on dit identique à la philosophie de Platon ; exposer à la suite les rêveries de Valentin ; puis déclarer que ces rêveries sont le pythagorisme et le platonisme déguisés, ce n'est rien démontrer du tout, mais affirmer sans preuve ce qu'il faudrait démontrer. On pourrait voir un essai de démonstration dans ce passage du quatrième livre : « Le nombre (indéterminé), l'unité, la puissance multipliée par le cube, le cube du cube, la puissance de puissance, la puissance multipliée par le cube, par le cube du cube, forment une hebdomade dont Simon et Valentin ont fait le fondement de leurs dogmes en changeant les noms. Simon, à la place des noms pythagoriciens, a mis les suivants : l'intellect et l'intellectuel, le nom et la voix, le raisonnement et la réflexion, plus Celui qui est, a été et sera. Valentin y a substitué ceux d'intellect et de vérité, de verbe et de vie, d'homme et d'église, et, au-dessus de tout cela, il a placé le Père [1]. » Mais si l'on retrouve des trois côtés une hebdomade, quel rapport y a-t-il entre les termes de celle de Valentin ou de celle de Simon avec celle de Pythagore? C'est ce qu'il faudrait mettre en lumière pour être en droit d'affirmer que Simon est le père intellectuel de Valentin, et Pythagore de tous les deux. De plus, je ne vois point là l'ombre du platonisme. L'auteur, malgré son affirmation hasardée que Platon est tout pythagoricien dans le *Timée* [2], semble avoir senti qu'il fallait ajouter quelque chose pour compléter la démonstration des rapports de Platon avec Valentin et Simon. Il rapproche donc un passage d'une lettre à Denys d'un fragment d'hymne valentinien. Platon a écrit : « Tout est autour du roi de l'univers et tout est à cause de lui ; il est la cause de tous les biens. Autour du second sont les choses secondes, et autour du troisième les troisièmes. Mais rien de ce que je viens de dire sur les choses secondes et troisièmes n'est vrai du Roi.

[1] *Philos.*, IV, ch. VII.

[2] Ce qui n'est vrai que des déterminations de la matière qui deviennent des corps, et que Platon exprime par des figures géométriques. Mais Dieu et le paradigme ou les Idées sont en dehors et au-dessus de ces déterminations.

Ensuite l'âme cherche à apprendre quelle est la nature de toutes ces choses, en regardant sur celles qui lui sont congénères, dont aucune ne se suffit à elle-même [1]. » Valentin donc, rencontrant ces belles idées, a imaginé que ce roi de l'univers dont parle Platon était le Père et l'Abîme [2] et le principe éternel de tout. Quant au second autour duquel sont les secondes choses, il a supposé que ces secondes choses étaient tous les éons qui forment le plérome dans l'intérieur de horos ou de la limite, et des troisièmes il a fait tout ce qui est en dehors de la limite et du plérome. C'est ce qu'il a exposé brièvement dans un psaume, en commençant par ce qu'il y a de plus bas, à l'inverse de Platon, qui commence par ce qu'il y a de plus haut. Il dit donc : « Je vois toutes choses dépendre de l'air, et tout être porté par l'esprit (le souffle); la chair dépendre de l'âme, et l'âme jaillir de l'éther; les fruits produits par l'abîme et l'enfant produit par la matrice [3]. » Je ne saisis pas très bien le rapport de ce galimatias avec les paroles énigmatiques de la lettre à Denys. Mais notre auteur va nous l'expliquer. « La chair, c'est la matière qui dépend de l'âme du Démiurge. L'âme jaillit de l'air, c'est-à-dire que le Démiurge jaillit en dehors du plérome. L'air naît de l'éther, c'est-à-dire la sagesse du dehors est sortie de la limite extérieure et de tout le plérome. Les fruits produits de l'abîme, c'est toute l'émanation des éons issus du Père [4]. »

J'avoue ne pas comprendre davantage. Je cherche toujours le rapport de filiation entre ces fantaisies ténébreuses et les énigmes du Pseudo-Platon.

Je pourrais et peut-être devrais-je m'arrêter là. Mais il est bon de faire sentir même à satiété l'indigence et l'infirmité logique d'une œuvre qu'on a cru pouvoir attribuer à Origène.

[1] L'auteur des *Philosophumènes* prolonge inutilement les citations. Je retranche tout ce qui ne se rapporte pas à sa prétendue démonstration.

[2] Βυθός.

[3] *Philos.*, VI, ch. II, § 37.

[4] *Ibidem.* — Il oublie Ἐκ μήτρας βρέφος φερόμενον, sans doute le monde né de la matière, ou plutôt de la passion de Sophia.

Basilide n'est qu'un Aristote déguisé. Ne dit-il pas que les mots nous manquent pour exprimer les choses et que l'homonymie est une cause de ténèbres et d'erreur? Et n'est-ce pas là un vol manifeste fait aux *Catégories* du péripatéticien? Mais passons sur ce larcin, qui ne prouverait pas que la théologie de Basilide vînt de la métaphysique d'Aristote : une règle de logique n'est pas un dogme de théologie. Mais Aristote, selon notre Pseudo-Origène, fait naître tout de rien, l'être du non-être. La substance, en effet, est genre, espèce, individu. Mais le genre et l'espèce sont (de pures abstractions.) des non-êtres; or, comme l'individu, qui a seul de la réalité, est formé du genre et de l'espèce, il s'ensuit que les êtres sont formés de choses qui ne sont pas [1].

Mais la substance n'est pas seulement genre, espèce, individu; elle est encore matière, forme et privation. Or la privation n'est rien, la forme n'a pas en elle-même d'existence et de réalité hors de la matière; par ce côté encore, on arrive à la conclusion que les êtres sont formés de non-êtres. Telle est, selon l'auteur de l'Ἔλεγχος, toute la métaphysique de l'homme qui, entre tous les philosophes, est certainement celui qui s'est le plus attaché à la réalité. Je conçois que, lorsqu'on entend ainsi Aristote, on puisse facilement le retrouver dans Basilide, pour le sens, sinon pour les mots. Basilide en effet, qui, comme la plupart des sectaires de l'Orient, et j'ajoute des Pères de l'Église, mettait le principe premier fort au-dessus de l'être et de l'essence, écrit ces remarquables paroles, qui semblent rentrer dans le péripatétisme entendu à la façon de notre auteur : « Lorsque rien n'était, qu'il n'y avait ni matière, ni substance, ni non-substance, ni simple, ni composé, ni intelligible, ni non-intelligible, ni sensible, ni non-sensible, ni ange, ni homme, ni Dieu, en un mot, quand il n'existait aucune des choses qui ont un nom, et qui sont saisies par le sens ou par la pensée, Dieu, qui n'était

[1] Voilà ce qui est développé longuement livre VII, ch. 1, § 15-18. Je ne cite que la conclusion : *Πρώτη ἄρα καὶ κυριωτάτη καὶ μάλιστα λεγομένη οὐσία (τὸ ἄτομον) εἰ ἐκ τούτων (τοῦ γένους καὶ τοῦ εἴδους) ὑπάρχει, ἐξ οὐκ ὄντων κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην ἐστίν.* (§ 18, *sub finem.*)

pas (ὁ Θεὸς οὐκ ὤν), voulut faire le monde, et cela, sans conception, sans sensation, sans dessein, sans choix, sans passion, sans désir. Je dis qu'*il voulut*, par manière de langage : il le fit sans volonté, sans pensée, sans conscience. Il fit donc non ce monde dans son étendue et avec ses divisions, mais la semence du monde. Or cette semence du monde renfermait tout en elle, comme le grain de moutarde enveloppe en soi, sous un petit volume, et les racines et la tige et les branches et des feuilles innombrables, et les semences d'où naîtront d'autres tiges. Ainsi le Dieu non-être fit le monde de non-êtres en produisant un germe unique qui contenait en lui toutes les semences du monde [1]. » Il me paraît inutile de démontrer qu'il n'y a pas ici un mot des doctrines péripatéticiennes, et, à plus forte raison, dans le reste de la cosmogonie de Basilide, dont l'exposition est certainement une des parties les plus importantes des *Philosophumènes*.

C'est avec le même sens historique et philosophique que l'auteur ramène Marcion à Empédocle. Quiconque a lu ou dans Tertullien [2], ou dans le Pseudo-Origène [3], les fragments du livre de Marcion intitulé *Antithèses*, ne peut conserver aucun doute sur les erreurs les plus graves de cet hérésiarque. S'il a supposé un Dieu bon, différent du Dieu juste ou légal, c'est qu'il a été troublé par l'opposition de nombreux textes de l'Ancien Testament avec l'esprit chrétien ou paulinien. Se refuser à voir cela, c'est se condamner à ne rien entendre aux paradoxes de cet hérétique. Je me contente de citer la conclusion déclamatoire de l'auteur de l'Ἔλεγχος, sans perdre mon temps à expliquer la philosophie d'Empédocle. « Eh bien! s'écrie le fougueux réfutateur, puisque tu as fait, Marcion, la comparaison du bien et du mal, je ferai la comparaison d'Empédocle avec toi, en suivant pas à pas ces dogmes que tu penses être les tiens. Tu dis que le Créa-

(1) *Philos.*, VII, ch. 1, § 21.

(2) *Adversus Marcionistas.*

(3) Ἀδαμαντίου (τοῦτ' ἐστὶν Ὠριγένους) διάλογος περὶ τῆς εἰς Θεὸν ὀρθῆς πίστεως.

teur est méchant. N'as-tu pas honte de faire retentir dans l'Église les discours d'Empédocle? Tu dis que le Dieu bon détruit les œuvres du Créateur. N'es-tu pas manifestement convaincu de prêcher aux fidèles l'*Amitié* d'Empédocle sous le nom de Dieu bon? Tu défends de se marier, d'engendrer; tu ordonnes de s'abstenir des nourritures que Dieu a faites et qu'il a destinées aux fidèles et à ceux qui reconnaissent la vérité : tu nous proposes frauduleusement les *Purifications*[1] d'Empédocle. Le suivant en toutes choses, tu enseignes que certaines nourritures sont défendues à tes disciples, de peur qu'ils ne mangent un corps qui renferme un âme soumise par Dieu à l'expiation[2]. Tu romps les mariages que Dieu a unis, sans doute pour que l'œuvre de l'*Amitié* demeure une et indivisible. Car, selon Empédocle, le mariage divise et multiplie ce qui en soi est un[3]. » Le rapprochement peut sembler ingénieux; mais il a le défaut de n'avoir historiquement et philosophiquement aucune valeur. Certainement Marcion n'est pas plus venu d'Empédocle que Basilide d'Aristote, que Valentin de Pythagore et de Platon[4], que Noët d'Héraclite; et c'est se tromper singulièrement que de fonder la réfutation de leurs doctrines sur cette filiation imaginaire. L'auteur aurait mieux fait de se borner à une simple exposition, avec cette sentence finale : Il suffit d'exposer de si prodigieuses extravagances pour les réfuter.

Il faut avoir peu vécu avec Origène pour lui attribuer une si pauvre compilation, dépourvue de bon sens, dépourvue de logique, dépourvue d'originalité[5], ou dont toute l'originalité consiste

(1) C'était le titre d'un poème particulier d'Empédocle ou plutôt une partie de son poème philosophique Περὶ Φύσεως ou *Sur la Nature*.

(2) Je ne crois pas que Marcion ait jamais rien dit de tel, quoiqu'il proscrivît l'usage des nourritures animales : c'est par assimilation avec Empédocle que l'auteur lui prête la raison (toute pythagoricienne) de cette abstinence.

(3) C'est-à-dire, pour ne pas participer à l'œuvre de la discorde ou du mauvais principe, lequel est la cause de la pluralité et, par conséquent, de la formation des êtres particuliers.

(4) S'il y a quelque aristotélisme dans Basilide, quelque platonisme dans Valentin, leurs idées principales appartiennent à l'Orient et non à la Grèce.

(5) A part la Préface, le neuvième livre et la fin du dixième, on ne saurait dire ce

dans l'absurdité même de la thèse qu'elle prétend développer. Origène sait raisonner, et lorsqu'il réfute, c'est par des raisons qui s'entendent et qui sont au moins plausibles. Même lorsqu'il suit une méthode analogue à celle de l'auteur des *Philosophumènes*, c'est-à-dire lorsqu'au lieu de s'attaquer uniquement aux principes d'un ouvrage ou d'une hérésie, il suit pas à pas son adversaire, en allant de citation en citation, il en diffère encore profondément. Au lieu d'une longue exposition, il fait des citations courtes, immédiatement suivies de leur réfutation. C'est ainsi qu'il procède contre Celse[1] et contre Héracléon[2]; il ne laisse passer aucune accusation calomnieuse de Celse sans la relever et la détruire, aucune interprétation d'Héracléon sans en faire ressortir la fausseté ou le peu de profondeur. Mais ce n'est pas habituellement de cette manière qu'il réfute les hérésiarques, notamment Basilide, Valentin et Marcion. Au lieu de se perdre à la poursuite de leurs imaginations cosmogoniques, il en détache quelques principes qui, s'ils étaient vrais, seraient la ruine du christianisme, par exemple la distinction de l'être premier et du Créateur universel ou du Dieu des Juifs, la séparation des hommes en matériels, psychiques et pneumatiques ou spirituels par droit de nature, ou enfin la théorie de la transmigration des âmes d'un corps dans un autre. Ces erreurs, qui lui semblent capitales et sur lesquelles il revient sans cesse, tandis que l'auteur des *Philosophumènes* ne paraît pas en sentir la gravité et les noie dans un amas de détails inutiles, touchent beaucoup plus Origène que cette génération imaginaire et cette interminable série d'éons émanant les uns des autres. A peine

qui appartient à l'auteur. Le quatrième livre, composé en partie de morceaux de Sextus Empiricus, n'est qu'un chaos où s'entassent de longs fragments tirés textuellement de bréviaires astronomiques et astrologiques. Les livres VI, VII, VIII contiennent de longs fragments d'Irénée : ce qui porte à croire que le reste est également pillé de côté ou d'autre. Quelques expositions telles que celles de Basilide, de Justin, de Monoim, des docètes, peuvent être de première main et faites d'après les écrits originaux des sectaires, mais faites à coup de ciseaux. Ce n'est pas ainsi qu'Origène compose.

[1] Dans l'ouvrage intitulé *Contre Celse*.

[2] Dans le *Commentaire sur saint Jean*.

dit-il un mot, en passant, des couples d'éons ou des syzygies, auxquelles il fait uniquement le reproche d'introduire des mâles et des femelles dans le plérome divin. Mais il n'est point d'arguments qu'il ne fasse valoir contre l'opposition du Dieu de la Loi et du Dieu de l'Évangile : arguments tirés de la raison : il est absurde de séparer la bonté de la justice; car la justice n'est point sans la bonté, ni la bonté sans la justice, ou plutôt la justice n'est qu'une forme de la bonté; arguments tirés de la tradition : l'Évangile n'est que l'accomplissement des promesses du Dieu de la Loi, et le Dieu de l'Évangile n'a pas moins de menaces et de punitions contre les méchants que le Dieu de l'Ancien Testament; et si l'on s'obstine à les faire différents, c'est qu'on ne sait pas interpréter l'Écriture, ou qu'on ne veut pas appliquer aux écrits de Moïse et des prophètes la même méthode d'éxégèse qu'on applique à ceux des apôtres et des hommes apostoliques. Je ne fais qu'indiquer le sens des argumentations d'Origène contre les partisans des deux Dieux opposés l'un à l'autre. Il en est de même pour la métempsycose et pour la division des hommes en trois espèces naturellement séparées. La méthode d'Origène, dans les écrits qui sont certainement de lui, est donc l'opposé de celle de l'ouvrage qu'on lui attribue, et parce qu'il ne se contente pas d'une exposition telle quelle, mais fait valoir contre les hérésies des arguments ou purement rationnels ou purement théologiques, et parce qu'il sait distinguer dans ses adversaires ce qu'il importe de réfuter et ce qu'on peut négliger sans dommage.

Il serait bien étrange enfin qu'il eût écrit un ouvrage si considérable par l'étendue sans y laisser échapper de temps en temps quelques-unes de ses idées favorites. Lorsqu'elles percent, même les plus hasardées, jusque dans ses écrits homilétiques, on comprendrait difficilement qu'elles n'eussent point trouvé de place dans un ouvrage où il était bon d'opposer sans cesse la vérité à l'erreur. Il n'y en a pas la moindre trace dans tout le cours de la discussion; elles ne paraissent pas davantage dans l'espèce de profession de foi qui termine le livre et qui, dans les manuscrits, est apostillée, en marge, des mots Ὠριγένης καὶ Ὠριγένους δόξα.

Je ne sais si l'auteur de cette profession de foi était dithéiste, comme Zéphyrin et Calliste le lui reprochaient, et je trouve que MM. Freppel et Cruice, pour lui imposer cette erreur, abusent un peu de ce passage, qui est en effet malsonnant : « ... Ensuite le Créateur forma de toutes les substances composées le maître de l'univers, et, ne voulant faire ni *un Dieu* ni un ange..., il fit l'homme [1]. Car s'il eût voulu *te créer Dieu,* il le pouvait, tu as l'exemple du Verbe [2]. » L'auteur regarde si peu Dieu et le Verbe comme deux dieux séparés quant à la substance, que, deux lignes plus bas, il écrit : « Son Verbe est seul engendré de lui; c'est pourquoi il est Dieu, étant la substance de Dieu. » Quelque sens que l'on donne à ces mots : *οὐσία ὑπάρχων Θεοῦ* [3], il est impossible qu'on n'y voie point la consubstantialité du Père et du Fils. Mais si l'auteur des *Philosophumènes* n'est pas dithéiste au sens où l'on insinue qu'il l'a été, il l'est en ce sens que nulle part il ne parle du Saint-Esprit comme d'une personne divine, que nulle part il ne prononce pour son propre compte le mot de Triade ou de Trinité : ce qui aurait lieu d'étonner dans l'auteur des *Principes.* Et ce ne sont pas seulement ces omissions significatives qui auraient dû faire écarter le nom d'Origène; ce sont encore des affirmations absolument étrangères à sa manière de voir. Jamais il ne lui est venu à la pensée d'écrire que « Jésus-Christ avait parcouru tous les degrés de la vie, afin de fournir des modèles à tous les âges [4]. » Jamais il ne donne aux anges une substance ignée. « Je professe, lisons-nous dans les *Philosophumènes,* que les anges sont de feu, et je nie qu'ils aient des femmes [5]. » Et

(1) *Οὐδὲ Θεὸν θέλων ποιεῖν...*

(2) *Εἰ γὰρ Θεόν σε ἠθέλησε ποιῆσαι, ἠδύνατο· ἔχεις τοῦ Λόγου τὸ παράδειγμα.* (X, ch. XXI, § 33.)

(3) *Τούτου ὁ Λόγος μόνος ἐξ αὐτοῦ, Υἱὸς καὶ Θεὸς, οὐσία ὑπάρχων Θεοῦ.* Un peu plus haut, au lieu d'*ἐξ αὐτοῦ*, il emploie la formule *τοῦτον μόνον ἐξ ὄντων γεννᾷ*, ce qui revient au même sens. Si le Verbe est le seul qui soit engendré de l'être (*ἐξ ὄντων*) et que Dieu soit le seul être existant avant la création, le Verbe est donc né de la substance de Dieu; il est sa substance.

(4) *Ἐν βίῳ διὰ πάσης ἡλικίας ἐληλυθότα, ἵνα πάσῃ ἡλικίᾳ αὐτὸς νομὸς γενηθῇ.* (X, XXI, 33.)

(5) *Ἐκ πυρὸς εἶναι ἀγγέλους ὁμολογῶ, καὶ οὐ τούτοις παρεῖναι θελείας λέγω.* (*Ibid.*)

surtout, bien qu'il applique à Dieu, et particulièrement au Verbe, les expressions stoïciennes *δίηκειν*, *διὰ πάντων χωρεῖν*, etc., qui ont proprement un sens panthéistique, il n'aurait jamais dit : « Dieu engendra d'abord de sa pensée le Verbe, qui n'est pas un Verbe comme la parole articulée, mais la raison interne du Tout[1]. »

Mais c'est le ton surtout qui, dans les morceaux appartenant certainement au compilateur de l'*Ἔλεγχος*, me paraît s'éloigner complètement de celui d'Origène, toujours simple et modeste dans son langage. Écoutons cette apostrophe emphatique (et elle n'est pas la seule dans l'ouvrage) : « Voilà la vraie doctrine sur la Divinité, ô hommes, Grecs et barbares, Chaldéens et Assyriens, Égyptiens et Libyens, Indiens et Éthiopiens, Celtes et vous, Latins, qui régnez par les armes, vous tous enfin qui habitez l'Europe, l'Asie et l'Afrique. Moi, le disciple du Verbe qui aime les hommes, les aimant moi-même, je vous conseille d'accourir tous pour apprendre de nous quel est le vrai Dieu et combien sa création est bien ordonnée, pour que vous ne vous laissiez point prendre aux sophismes de discours captieux ni aux vaines promesses des hérétiques imposteurs, mais que vous vous rendiez à l'auguste simplicité de la vérité sans parure, par la connaissance de laquelle vous éviterez la menace infaillible du jugement par le feu, l'aspect ténébreux du noir tartare, que n'illumine point la voix du Verbe, l'éternel bouillonnement du lac de flamme de la géhenne, l'œil toujours menaçant des anges vengeurs qui règnent au tartare, et le ver qui, par suite de l'affreuse malpropreté du corps, se porte vers le corps en putréfaction comme vers sa nourriture. Et toutes ces horreurs, tu les éviteras, si tu apprends ce qu'est Dieu; tu jouiras d'un corps immortel et incorruptible comme ton âme, et tu recevras le royaume des cieux pour avoir connu dans cette vie le roi céleste. Tu seras le familier de Dieu, le cohéritier du Christ, échappant à la tyrannie des passions, des souffrances et des maladies: car tu seras devenu Dieu. Par tout

[1] *Οὐ λόγον ὡς φωνὴν, ἀλλ' ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν.* (X, XXI, 33.)

ce que tu auras souffert comme homme, tu auras montré que tu es homme; mais les biens qui sont le privilège de Dieu, Dieu te promet de te les donner, lorsque tu seras fait Dieu et immortel. » Cette emphase, d'un dogmatisme impérieux et hautain, est étrangère à la Grèce et aux hommes de culture purement hellénique; elle nous fait tourner les yeux vers l'Italie et vers Rome. Un critique allemand a signalé dans le grec des *Philosophumènes* des locutions et surtout des tournures toutes latines [1]. Mais c'est surtout la phrase, la période, qui trahissent un écrivain au moins aussi familier avec le latin qu'avec le grec. La phrase, avec plus de pompe, a moins de souplesse et de variété que celle des purs Hellènes. Plus majestueuse, elle est aussi plus surchargée et plus lourde, avec des membrures plus fortement accentuées et par cela même plus uniformes.

Ainsi le pédantisme, mêlé d'ignorance, des *Philosophumènes* proprement dits, la thèse générale de l'ouvrage, en opposition flagrante avec l'esprit large et libéral de l'école chrétienne d'Alexandrie et notamment de son représentant le plus illustre, la violence et l'injustice des appréciations poussées jusqu'à l'absurde, le manque d'ordre et de logique dans l'exposition, une rare incapacité de raisonner, la citation et des affirmations tranchantes tenant lieu de discussion; nulle originalité, une profession de foi plus qu'incomplète dans sa longueur, et qui semble reculer d'un siècle sur les idées des Pères alexandrins; enfin, considération qui n'a que peu de valeur en elle-même, mais qui, s'ajoutant aux autres, a quelque poids, le peu de notoriété d'une compilation dont l'antiquité paraîtrait avoir ignoré absolument l'existence, si Épiphane et Théodoret, au ve siècle, ne la pillaient souvent sans la nommer: voilà plus de raisons qu'il n'en faut pour infirmer l'autorité des manuscrits et pour ne point laisser à Origène un ouvrage à tous égards indigne de sa science philo-

[1] Pour n'indiquer qu'un de ces traits des habitudes latines de parler, les phrases se terminant par le verbe sont beaucoup plus fréquentes, comme cela a lieu en latin, dans les *Philosophumènes*, qu'elle ne sont habituellement dans le grec, plus simple et plus varié dans ses tours.

sophique, de sa loyale impartialité et de son génie. D'un autre côté, le style des *Philosophumènes*, l'emphase déclamatoire qui y règne toutes les fois que l'auteur ne copie pas simplement d'autres compilations ou les écrits originaux des hérétiques, certaines particularités de langue et certaines habitudes de construction, semblent indiquer ou un Grec qui a longtemps vécu à Rome, ou un Latin qui, en écrivant en grec, conserve le tour et l'accent de son idiome national.

Toutes ces raisons sans doute ne forment qu'une très haute probabilité; mais la probabilité ne se change-t-elle pas en certitude lorsque les informations que l'auteur nous donne lui-même sur sa personne, sur sa position et son rôle dans l'Église, sont inconciliables avec la biographie bien connue d'Origène?

Huet, Christ.-Aug. Wolf et, après eux, Fabricius [1], lorsqu'on ne possédait encore que les Φιλοσοφούμενα ou le premier livre de la *Réfutation de toutes les hérésies*, avaient déjà remarqué que l'auteur, s'attribuant la grande prêtrise, c'est-à-dire l'épiscopat, ne pouvait être Origène, qui ne fut jamais que simple prêtre, sans même être attaché à aucune église particulière. Faible objection, selon le premier éditeur des neuf livres récemment retrouvés. « Quoiqu'il ne reste plus aucun doute sur l'auteur, depuis que la plus grande partie de l'ouvrage a été heureusement arrachée aux ténèbres, écrivait M. Miller dans sa préface, touchons un mot d'un argument tiré par quelques-uns, et surtout par Huet, de ce qu'Origène se donne, dans le préambule de son écrit, pour un successeur des apôtres, lorsqu'il ne fut jamais consacré évêque et que ce nom honorifique ne convenait qu'aux membres de l'épiscopat. Qu'on relise le passage en question, et je ne doute pas qu'on ne comprenne aussitôt qu'Origène, à qui d'ailleurs le sacerdoce avait été légitimement conféré à Césarée, malgré la vive résistance de Démétrius [2], parle ici en général et non de lui-même. Il n'est pas nécessaire de presser cette consi-

[1] *Biblioth. grecque*, V, ch. 1, § 9.

[2] On suppose qu'Origène était prêtre lorsque fut composé l'ouvrage qu'on lui a attribué. Mais c'est une pure supposition. Origène ne fut consacré prêtre qu'en 231,

dération qu'étant prêtre, il était d'une certaine manière successeur des apôtres, puisque dans le même endroit Origène use du terme de grande prêtrise (ἀρχιερατεία) opposée à la grande prêtrise des Juifs, et que celui qui parle en ce sens de notre grande prêtrise n'a pas besoin d'être archevêque.» Sans doute, mais il fallait au moins qu'il fût évêque, la grande prêtrise des chrétiens appartenant au corps entier de l'épiscopat, mais à l'épiscopat seul. Mais continuons les explications de ceux qui ne voient aucune difficulté dans le passage allégué. A ceux qui se prévalent contre l'attribution des *Philosophumènes* à Origène des mots «Nous, successeur des apôtres, gardien du souverain sacerdoce, de la doctrine et de l'Église,» M. Lenormant répond que ces mots ont bien pu être employés par un homme qui jouissait du plus grand crédit et de la plus grande autorité auprès de tout le monde, par la supériorité de son esprit et la grande renommée que lui faisaient sa science et son éloquence. Il n'était pas encore revêtu de la dignité de prêtre que déjà les évêques lui demandaient des discours, qu'il prononçait en leur présence. Les prélats l'appelaient même à des conciles, dont le plus connu est celui de Bostra, où il réfuta les erreurs de l'évêque Beryllus, tandis qu'ils se contentaient eux-mêmes de confirmer de leur souveraine autorité l'autorité du prêtre alexandrin. Est-il étonnant, conclut M. Lenormant, qu'Origène en ait conçu assez d'orgueil pour se considérer comme le gardien et le défenseur de l'Église et du souverain sacerdoce et comme un successeur des apôtres?

Je crois qu'il suffit, pour dissiper toutes ces argumentations, de traduire littéralement le passage des *Philosophumènes*. «Quoique la discussion (actuelle) nous forcera de nous enfoncer dans un vaste abîme d'exposition, nous avons pensé que nous ne pouvions garder le silence. Nous expliquerons minutieusement et sans rien taire les opinions de tous les hérétiques. Il nous paraît donc, quelque longue que doive être cette réfutation, que

neuf ans après la mort de Calliste et treize ans au moins après son séjour à Rome. Or à cette date il ne pouvait plus être question des *callistiens*, dont parle cependant l'auteur des *Philosophumènes*.

nous ne devons pas reculer devant la fatigue. Car nous ne laisserons pas à la société un faible secours pour éviter les erreurs, en étalant à la vue de tous les *orgies* secrètes et mystérieuses que les hérésiarques ne révèlent discrètement qu'à ceux qu'ils initient. Et ces erreurs, ce ne sera pas un autre qui les réfutera que le Saint-Esprit répandu dans l'Église, que les apôtres, après l'avoir reçu les premiers, transmirent aux vrais fidèles. Nous, les successeurs des apôtres, participant à la même grâce ainsi qu'à la grande prêtrise et au droit d'enseigner, nous, les gardiens de l'Église, nous ne fermerons pas les yeux, nous ne tairons pas la droite parole[1]. Travaillant de toutes les forces de l'âme et du corps, nous ne nous lassons pas de tâcher de reconnaître dignement les grâces d'un Dieu bienfaisant, et même avec tous ces efforts nous ne le payons pas d'un juste retour, à moins de ne pas nous relâcher dans le ministère qui nous est confié, d'accomplir nos devoirs de chaque moment et de communiquer abondamment à tous les dons que nous fera le Saint-Esprit, et cela, non seulement en dévoilant et en réfutant les doctrines étrangères (ἀλλότρια), mais en publiant par la parole, en consignant par écrit tout ce que la vérité a reçu de la grâce du Père et fidèlement distribué aux hommes, sans rougir de nos incessantes prédications. » Il est évident d'abord que celui qui avait dit *τὰ πάντων δόγματα σιωπῶμεν* est le même qui dit *ὧν (τῶν ἀποστόλων) ἡμεῖς διάδοχοι . . . οὐκ ὀφθάλμῳ νυστάξομεν*, etc., et qui continue par *ἀλλότρια δι' ἐλέγχων εἰς φανερὸν ἄγοντες . . . . . κηρύσσομεν*. Par conséquent, c'est l'écrivain se proposant de réfuter les hérésies qui dit de lui-même *τῶν ἀποστόλων ἡμεῖς διάδοχοι, μετέχοντες*, etc. Il faut donc écarter la supposition de M. Miller qu'Origène ou l'auteur, quel qu'il soit, des *Philosophumènes* parle ici en général de l'épiscopat ou du sacerdoce et non de lui-même. Mais quelle

(1) Ταῦτα δὲ ἕτερος οὐκ ἐλέγξει ἢ τὸ ἐν Ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν Ἅγιον Πνεῦμα, οὗ τυχόντες πρότεροι οἱ ἀπόστολοι μετέδοσαν τοῖς ὀρθῶς πεπιστευκόσιν· ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες, τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερείας τε καὶ διδασκαλίας, καὶ φρουροὶ τῆς Ἐκκλησίας λελογισμένοι, οὐκ ὀφθαλμῷ νυστάξομεν, οὐδὲ λόγον ὀρθὸν σιωπῶμεν. (Préface.)

était la position de cet écrivain dans l'Église? En admettant la traduction de M. Lenormant, suivie par M. Cruice dans son édition grecque-latine, on pourrait admettre qu'un simple prêtre se donnât la qualification de gardien de la doctrine et de l'Eglise, quoique ce titre de Φρουρὸς Ἐκκλησίας fût excessif pour quiconque n'est pas évêque. Mais celui de gardien de la grande prêtrise, déjà assez étrange en soi, est plus qu'étrange dans un simple prêtre, et peut-être Origène n'était-il encore que laïque, ou tout au plus diacre, quand l'ouvrage qu'on lui attribue a été composé. Je vais plus loin : ces mots de Φρουροὶ ἀρχιερατείας n'ont pas de sens, même appliqués aux évêques. Ils sont les gardiens de toute l'économie ecclésiastique, et sont très justement appelés les gardiens de la doctrine et de la discipline, les sentinelles vigilantes de l'Église. Mais les mots de Φρουροὶ ἀρχιερατείας ne présentent qu'un sens louche et qu'il faut chercher. Les évêques sont-ils donc les sentinelles ou les gardiens d'eux-mêmes ? Sans doute, le corps épiscopal peut être appelé gardien du suprême sacerdoce à l'égard de ses membres susceptibles de manquer à leurs fonctions. Mais, outre qu'il serait bien singulier qu'un auteur allât, dans une préface, chercher ce sens éloigné d'un mot, il s'agit ici non de tout l'ordre épiscopal, mais d'une seule personne, de l'écrivain, qui se donnerait à lui-même de l'ἡμεῖς ἀρχιερατείας Φρουροί, ce qui serait aussi ridicule qu'ambitieux. Mais la difficulté vient d'une erreur de traduction, qui tient elle-même à une erreur de ponctuation. En mettant une virgule après μετέχοντες et en n'en mettant pas une devant Φρουροί, on est amené à faire dépendre de ce dernier mot ἀρχιερατείας et διδασκαλίας. Mais je voudrais savoir ce qu'on fait de καί devant Φρουροί. Lisez τῆς τε αὐτῆς χαρίτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας, καὶ Φρουροὶ τῆς Ἐκκλησίας λελογισμένοι, et toute difficulté s'évanouit. Mais aussi s'évanouissent en même temps les raisonnements de MM. Miller et Lenormant. Je n'ai pas besoin de montrer combien sont vains les arguments tirés de la prêtrise d'Origène et de l'autorité qu'il s'était acquise dans l'Église par son éloquence et par sa science; arguments qui reposent probablement sur des ana-

chronismes. Car il n'est nullement prouvé que la *Réfutation de toutes les hérésies* ne soit pas antérieure à sa prêtrise et aux faits auxquels on fait allusion pour exagérer son ascendant et l'orgueil qu'il en aurait pu concevoir. Si l'écrivain des *Philosophumènes* participait à la grande prêtrise, ou était de l'ordre qui tient lieu dans l'Église du grand prêtre des Juifs, en un mot, s'il était évêque (ἡμεῖς..... ἀρχεραρτείας μετέχοντες), il ne faut plus penser à Origène, qui ne fut jamais que simple prêtre, et qui n'était point d'humeur à usurper un titre qui ne lui appartenait pas. Or l'auteur que nous cherchons fut, en effet, un évêque, et de plus un évêque qui passa la plus grande partie de sa vie à Rome, soit qu'il fût à la tête de quelque église suburbaine, soit qu'il fût évêque *in partibus* ou, comme on disait, ἐπίσκοπος τῶν ἐθνων.

A l'en croire, il ne cessa d'être en querelle avec les deux papes Zéphyrin et Calliste, auxquels il croyait avoir le droit de donner des conseils et de faire des remontrances. « Maintenant, dit-il, c'est notre dernier et notre plus grand combat; il faut exposer et confondre les hérésies qui se sont élevées de nos jours, et par lesquelles des hommes ignorants et audacieux ont jeté dans le monde entier un grand trouble parmi les fidèles[1]. Épigone, disciple du Smyrnéen Noët, vint répandre dans Rome la doctrine impie de son maître. Un de ses auditeurs, Cléomène, qui était étranger à l'Église par sa vie et par ses mœurs, fortifia cette fausse croyance, dans le temps où Zéphyrin, homme de peu d'esprit et fort avide, croyait gouverner l'Église. Cet évêque, se laissant séduire par les dons qui lui furent offerts, permit à ceux qui le lui demandèrent de fréquenter les leçons de Cléomène, et lui-même, entraîné avec le temps, il tomba dans les mêmes erreurs, par les conseils de Calliste, son collaborateur dans le mal... Cette école d'impiété alla successivement s'accroissant et s'affermissant par la connivence de Zéphyrin et de Calliste, malgré mon opposition. Loin de les approuver jamais, mainte fois je leur fis une vive résistance, je les convainquis

[1] *Philos.*, IX, 1, § 6.

d'erreur et les forçai de confesser bon gré mal gré la vérité [1]. Mais après l'avoir confessée par honte et vaincus par son empire, ils ne tardaient pas à retomber dans le même bourbier. »

Après avoir exposé l'hérésie de Noët, l'auteur reprend son récit. Je continue simplement à le traduire, en ne conservant que ce qui peut nous éclairer sur sa personne, sur son caractère et sur son rôle. « Zéphyrin était un homme simple, sans instruction, sans connaissance des définitions de l'Église. Calliste l'endoctrinait, et, le prenant par des présents, il amenait où il voulait cette âme mercenaire et passionnée pour l'argent. Il lui persuada de semer la division entre les frères, tandis que lui-même, par son double langage, il cherchait à gagner les deux partis; à ceux qui avaient des sentiments selon la vérité il disait qu'il pensait comme eux, et les trompait; puis il tenait le même langage aux partisans de Sabellius [2], affermissant celui-ci dans l'erreur, lorsqu'il pouvait le redresser. Averti par nous, Zéphyrin ne s'endurcissait pas contre nos remontrances [3]. Mais lorsqu'il était seul avec Calliste, il se laissait ébranler et retombait dans le dogme de Cléomène, parce que Calliste lui disait être de la même opinion que cet hérétique. Ce bon conseiller lui persuada de dire en public : Je ne connais qu'un seul Dieu, le Christ Jésus, et nul autre que lui qui soit né et ait souffert. Puis en lui faisant proclamer au contraire que c'est le Fils et non le Père qui est mort, il entretenait dans le peuple une division sans fin. N'ignorant pas ses pensées, nous le confondions au lieu de l'approuver et de lui céder, et nous ne cessions de lui résister en faveur de la vérité [4]. Furieux de voir que, lorsque tout le

[1] Τούτων κατὰ διαδόχην διέμεινε τὸ διδασκαλεῖον κρατυνόμενον καὶ ἐπαῦξον διὰ τὸ συναιρεῖσθαι αὐτοῖς τὸν Ζεφυρῖνον καὶ τὸν Κάλλισλον, καίτοι ἡμῶν μηδέποτε συγχωρησάντων, ἀλλὰ πλεισλάκις ἀντικαθεσλώτων πρὸς αὐτοὺς καὶ διελεξάντων, καὶ ἄκοντας βιασαμένων τὴν ἀλήθειαν ὁμολογεῖν... (IX, I, § 7.)

[2] Jusqu'ici il n'a été question que de Noët et de ses partisans. Voici maintenant Sabellius et les siens. Ce sectaire était-il déjà à Rome sous Zéphyrin? Il y était certainement au commencement de l'épiscopat de Calliste.

[3] Ἐν τῷ γὰρ ὑφ' ἡμῶν παραινεῖσθαι οὐκ ἐσκληρύνετο. (*Philos.*, IX, II.)

[4] Οὗ (τοῦ Καλλίσλου) τὰ νοήματα γνόντες ἡμεῖς οὐ συνεχωροῦμεν, ἐλέγχοντες καὶ ἀντικαθιστάμενοι ὑπὲρ τῆς ἀληθείας. (IX, II, 11.)

monde concourait au succès de son hypocrisie, nous osions nous y opposer, il nous appelait dithéiste, vomissant, dans son emportement, le venin qu'il avait au fond du cœur. Je vais exposer sa vie merveilleuse, puisqu'elle *est arrivée de mon temps*[1]. » Il serait inutile de rapporter la chronique scandaleuse, vraie ou fausse, que notre auteur raconte. Je fais seulement remarquer qu'elle remonte au temps du pape Victor ou au règne de Commode, et que l'écrivain des *Philosophumènes* paraît fort au courant des faits ou des médisances du jour, comme peut l'être un contemporain, tandis qu'Origène, alors âgé de quinze ou seize ans, ne s'occupait guère sans doute de ce qui se passait ou se disait à Rome. Zéphyrin meurt. Calliste lui succède, et bientôt il chasse de Rome Sabellius, avec lequel il s'entendait très bien jusqu'alors, selon l'auteur des *Philosophumènes*. « Il chasse Sabellius, dit notre prélat rancunier, sous prétexte qu'il avait des sentiments contraires à la foi, mais en réalité parce que lui-même me craignait, et parce qu'il espérait pouvoir par là effacer auprès des Églises le reproche d'hétérodoxie. » Une guerre sourde continua entre le nouveau pape et l'évêque mécontent. Tandis que Calliste traitait l'évêque et ses partisans de dithéistes, il était lui-même accusé par eux, non seulement d'opinions hérétiques sur les personnes divines, mais encore de relâchement quant à la discipline et aux mœurs. Nous ne savons si Calliste a réellement poussé l'indulgence trop loin, mais nous pouvons juger, par les reproches mêmes que son accusateur lui adresse, que cet accusateur était un esprit chagrin, outré et rigoriste, qui comprenait peu de chose aux nécessités du gouvernement. Calliste, selon lui, ouvrit une école de relâchement en opposition aux règles de l'Église, et fut le premier qui pensa à complaire aux mauvaises passions des hommes en disant que par lui les péchés étaient remis à tout le monde. « Tout homme du nom de chrétien qui s'était laissé séduire par un imposteur, ou qui avait commis quelque crime, n'avait pas besoin de rendre compte de ses pé-

[1] Τούτου τὸν βίον δοκεῖ ἡμῖν ἀγαπητὸν ἐχθέσθαι, ἐπεὶ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἡμῖν ἐγεγόνει.

chés, pourvu qu'il accourût à l'école de Calliste. Heureux de ces nouvelles règles, beaucoup de gens tourmentés par leur conscience, repoussés du sein de plusieurs hérésies ou chassés *par nous de l'Église après une juste condamnation*[1], venaient se joindre aux disciples de Calliste et remplir son école... Cette école, elle subsiste encore aujourd'hui, conservant les mœurs de son maître et toutes ses traditions, ne faisant aucune distinction de ceux avec qui l'on peut communier, mais offrant au hasard sa communion à tout le monde... On les nomme callistiens. » Nous apprenons par là et que celui qui se plaint est un évêque ulcéré d'avoir vu ses jugements annulés par l'évêque de Rome, et que, s'il n'était pas montaniste, il avait quelque chose de l'humeur austère jusqu'à la dureté des montanistes, et qu'enfin il dut écrire ou publier son ouvrage quelque temps après la mort de Calliste, mais à une date assez rapprochée de cette mort, car il me paraît peu vraisemblable que la dénomination de callistiens, qui n'a laissé de traces que dans notre auteur, ait subsisté bien longtemps. Calliste ne donna dans son court pontificat qu'une seule satisfaction à son adversaire, ce fut de chasser l'elchasaïte Alcibiade, qui, attiré par ce qu'on disait de l'indulgence du pape, était accouru à Rome et propageait une doctrine moitié juive et moitié chrétienne, en prodiguant le pardon des péchés avec un relâchement bien plus grand que ne l'était certainement celui de Calliste. « Voyant que beaucoup de monde était séduit par son nouvel Évangile[2], Alcibiade espéra qu'il réussirait dans son entreprise de sectaire. « Mais, dit l'écrivain des *Philosophumènes*, nous nous élevâmes contre lui, nous ne laissâmes pas un plus grand nombre d'hommes s'égarer et se perdre, et nous les avertîmes que son (Évangile) était l'œuvre d'un mauvais esprit,

[1] *Τινὲς δὲ καὶ ἐπὶ καταγνώσει ἐκβληθοι τῆς Εκκλησίας ὑφ' ἡμων γενόμενοι.* Nouvelle preuve que notre auteur est un des évêques de la banlieue romaine. (IX, II, § 12.)

[2] Livre d'Elchasaï, qui l'aurait composé pour Trajan, et dont l'œuvre, si cette information est exacte, n'a probablement été mise en grec que dans le premier quart du IIIe siècle. C'est sous Calliste (entre 218-222) que la nouvelle secte fut connue à Rome; elle ne fut combattue en Orient que plus tard par Origène.

l'invention d'un cœur gonflé d'orgueil, et que cet homme s'était élancé comme un loup sur les brebis errantes que les égarements de Calliste avait dispersées [1]. »

Ceux qui ont attribué les *Philosophumènes* à Origène n'avaient jeté qu'un regard distrait et superficiel sur le 9e livre, et ne tenaient aucun compte des faits que je viens de recueillir. Qu'ont de commun, en effet, ces renseignements biographiques avec les faits les plus constants de la vie d'Origène?

L'auteur des *Philosophumènes* était prêtre, et même de l'ordre des grands prêtres, dès les premières années de Zéphyrin, s'il ne l'était pas déjà sous le pape Victor, lorsque arriva ce qu'il nous conte des disgrâces financières, de la captivité et de la délivrance de Calliste. Origène n'était encore qu'un laïque ou un diacre, lorsqu'il visita Rome sous Zéphyrin et ne fut ordonné prêtre qu'en 231, neuf ans après la mort de Calliste. L'un est en querelle réglée avec Zéphyrin et Calliste pendant tout le pontificat du premier de ces papes; il ne quitte point Rome, les environs de Rome, où nous le trouvons encore sous Calliste, lorsqu'il s'élève contre les elchasaïtes et qu'il arrête la propagande hérétique d'Alcibiade [2]. Origène, qui s'était chargé de l'enseignement à l'école catéchétique d'Alexandrie lorsque Clément la quitta en 203, au début de la persécution de Septime Sèvère, et dont Eusèbe nous montre alors le zèle envers les confesseurs de la foi et les martyrs, ne put guère visiter Rome qu'après que cette persécution fut finie (probablement entre 211 et 215), et son séjour y fut de courte durée, comme le dit formellement Eusèbe (οὐκ ἐπὶ πόλυ); car il n'avait pas encore de suppléant qui pût le remplacer [3], et ce ne fut qu'un certain temps après son retour qu'il s'adjoignit Héraclas. Je ne sais donc où M. Miller a trouvé les quelques années qu'Origène

(1) *Philos.*, IX, ch. III.

(2) Très probablement dans les deux dernières années de Calliste, qui ne fut pape que quatre ans (218-222).

(3) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, ch. XII. M. Freppel suppose qu'Origène ne visita Rome qu'après s'être adjoint Héraclas; mais c'est contraire au texte d'Eusèbe.

serait resté à Rome sous le pontificat de Zéphyrin[1]. Mais ce n'est pas seulement sous Zéphyrin qu'il aurait dû séjourner à Rome, c'est encore sous le pontificat de Calliste, s'il y prit une part active à la répression de l'elchasaïsme. Mais le texte d'Eusèbe est précis et coupe court à toutes les vaines suppositions : « Adamantius[2] vint à Rome dans le temps où Zéphyrin gouvernait l'Église romaine, comme il l'écrit lui-même dans un passage d'une de ses lettres, dans laquelle il dit qu'il avait toujours formé le vœu de voir la très antique Église des Romains. Il n'y resta pas longtemps et revint en toute hâte à Alexandrie reprendre son enseignement; et là il remplit, avec toute la diligence possible et avec un zèle pieux, la tâche dont il s'était chargé, pressé et encouragé qu'il était par l'évêque Démétrius, qui lui témoignait combien il avait à cœur que l'enseignement de la science divine ne manquât pas aux frères[3]. » Il vint donc à Rome sous Zéphyrin et n'y resta que peu de temps, il n'y vit certainement pas le commencement du pontificat de Calliste. Car ce voyage à Rome est le seul qui soit mentionné par Eusèbe. Et aussitôt après son retour commencèrent ses études sur l'hébreu et ses grands travaux de toute sorte, qui le forcèrent de prendre un second dans l'enseignement des catéchumènes. M. Cruice, dans son livre, a supposé des désappointements, des froissements, des mécontentements, qui auraient abrégé son séjour à Rome, comme si le texte d'Eusèbe n'expliquait pas suffisamment la promptitude de son départ; et c'est par ces hypothèses toutes gratuites qu'on insinue, sans rien affirmer, qu'Origène aurait bien pu écrire l'ouvrage où l'Église romaine est si maltraitée dans ses pasteurs. Mais toutes ces suppositions n'expliquent pas le rôle que l'auteur se donne dans tout son neuvième livre.

(1) « *Constat* autem, dit M. Miller, Origenem in ea urbe *annos aliquot* commoratum esse pontifice maximo Zephyrino. » Rien, au contraire, de moins constant, ou, pour mieux dire, de plus impossible.

(2) Surnom d'Origène.

(3) Donc Origène n'était pas encore suppléé par Héraclas, puisque sa présence était indispensable pour que ne manquât pas aux frères l'enseignement de la science divine.

Il ne s'agit pas de quelque froissement d'amour-propre qui se serait produit dans une courte apparition d'Origène à Rome. Il faut (chose impossible dans un simple prêtre, à plus forte raison dans un laïque) qu'il ait tenu tête à la papauté pendant la plus grande partie du pontificat de Zéphyrin et pendant celui de Calliste, et c'est ce qu'on n'explique pas, ce qu'on ne concilie pas avec les faits certains de la vie d'Origène, quelque supposition que l'on fasse. Il y a plus : on parle des mécontentements et des chagrins d'Origène contre l'Église de Rome. Mais nous ne voyons nulle part qu'Origène ait jamais eu de démêlés avec les pasteurs de cette Église. Rien n'est moins sûr que la tradition rapportée par saint Jérôme, mais ignorée d'Eusèbe, que le pape Pontien confirma l'acte de déposition et la condamnation d'hérésie que Démétrius avait lancés contre l'ancien maître de ses écoles; et plus tard, si Origène écrivit réellement au pape Fabien la lettre où « il manifestait son repentir d'avoir écrit tant de choses téméraires, et rejetait la faute de ces témérités sur Ambroise, qui avait rendu publics des écrits faits pour lui seul et destinés à ne jamais voir le jour[1], » cela prouve qu'il reconnaissait, sinon la suprématie, au moins la grande autorité de l'Église romaine. Il n'y a pas, en effet, dans ses œuvres authentiques un seul mot qui puisse être considéré comme une attaque contre l'autorité de Rome, ni qui corresponde à ce cri passionné des *Philosophumènes* contre Calliste et ses adhérents, c'est-à-dire contre un pape et la grande majorité de son clergé : « Et après de tels attentats, ils ont l'audace et l'impudence de se nommer l'Église catholique, et des hommes croyant bien faire accourent se joindre à eux[2]. » Une seule chose est commune à Origène et à l'auteur que les manuscrits identifient avec lui : l'opposition et la lutte contre les elchasaïtes. « Il s'éleva encore vers ce temps, dit Eusèbe, une autre hérésie (que celle des Arabes, dont il

[1] Jérôme, *lettre à Pamm.*, § 10.

[2] *Καὶ ἐπὶ τούτοις τοῖς τολμήμασιν αὐτοὺς οἱ ἀπηρυθμιασμένοι καθολικὴν Ἐκκλησίαν ἀποκαλεῖν ἐπιχειροῦσι, καὶ τινὲς νομίζοντες εὖ πράττειν συντρέχουσιν αὐτοῖς.*

vient d'être question : ce qui fixe approximativement la date de l'apparition des elchasaïtes dans les églises chrétiennes de l'Orient). Aussitôt qu'elle parut, Origène la réprima. Il en fait mention dans un passage de son explication du 80e psaume, où il dit : « En ces jours il est venu un homme qui croyait posséder une grande sagesse et supérieure à celle des autres, professant des dogmes impies et absurdes, et soutenant l'hérésie des elchasaïtes, qui s'est élevée dernièrement. Je vous indiquerai les erreurs que cette hérésie débite, pour qu'elle ne vous surprenne pas. Ces gens donc rejettent certaines choses des Écritures, et cependant usent des témoignages de l'Ancien et du Nouveau Testament qu'ils trouvent à leur convenance. Ils rejettent tout l'apôtre Paul et assurent que, si quelqu'un a renié dans les persécutions, il n'est aucunement coupable, parce que celui qui est fidèle dans son cœur, même quand il nierait de bouche par nécessité, demeure pourtant dans la foi au fond de lui-même. Voilà ce qu'ils prêchent, et ils colportent un certain livre qu'ils disent tombé du ciel, et aux paroles duquel il faut croire : celui qui y croit reçoit une rémission de ses péchés, différente de celle qu'a donnée le Christ. » Mais l'apparition de cette hérésie en Orient et l'opposition qu'y fit Origène sont de l'an 247, tandis qu'il faut rapporter aux années 218-222 la venue d'Alcibiade à Rome et la résistance que le Pseudo-Origène opposa à la propagation de ses erreurs.

L'auteur des *Philosophumènes* certainement n'est pas Origène; mais qui peut-il être? Écartons d'abord tous les écrivains qui ont été proposés avant ces derniers temps. On ne conçoit pas qu'on ait songé au païen Aétius, qui avait écrit sur les hérésies, mais non une réfutation des hérésies. Didyme, proposé par C.-A. Wolf, ou tout autre prêtre u clerc des ordres mineurs, comme l'a très bien vu Fabricius, ne répond pas aux données de la question, puisque le contradicteur acharné de Zéphyrin et de Calliste appartenait incontestablement au haut clergé. Irénée et Épiphane [1], outre qu'on ne voit pas pour quelles

[1] Je ne sais qui a pensé à Irénée; c'est Huet qui a proposé Épiphane.

raisons ils auraient écrit deux ouvrages différents sur le même sujet, sont venus l'un trop tôt, l'autre trop tard, pour se quereller avec Calliste et Zéphyrin. Tertullien, pour qui s'est prononcé M. l'abbé Jalabert (dans une thèse présentée en Sorbonne à la faculté des lettres), est impossible. Il ne fut jamais évêque: mais surtout son caractère entier et fanatique aurait dû faire réfléchir l'auteur de cette hypothèse. Tertullien se serait plutôt fait couper en morceaux que d'écrire contre son paraclet Montan et contre ses chères prophétesses Maximilla et Priscilla; quand même la chronologie ne répugnerait pas à la thèse de M. Jalabert, le chapitre VI du huitième livre des *Philosophumènes*, quelque bénin qu'il soit à l'égard des phrygiens ou montanistes, en serait une réfutation plus que suffisante. L'auteur de cet ouvrage est montaniste de tempérament; il a dû fort goûter les sorties véhémentes de Tertullien contre l'indulgence antichrétienne et meurtrière, à son point de vue, des souverains pontifes; mais il n'est pas montaniste de secte. Restent donc en présence saint Hippolyte et Caïus, à moins qu'on ne préfère laisser les *Philosophumènes* à un écrivain anonyme.

Je ne crois pas nécessaire cet aveu d'ignorance : il ne serait raisonnable que si l'on n'avait le choix qu'entre un anonyme et saint Hippolyte. Car j'avoue ne pas comprendre les futiles arguments sur lesquels on a prêté à ce personnage un livre dont sa réputation, et comme saint, et comme écrivain, se serait facilement passée; et si, à côté des noms protestants de Jacobi, de Bunsen, de Gieseler, d'Hergenrother, de Wordsworth et de Baur, je ne rencontrais le nom catholique de Döllinger, je dirais qu'une telle supposition n'a pu prendre naissance que dans l'esprit de parti et dans le désir de battre en brèche l'infaillibilité romaine.

J'ose même le dire, malgré l'autorité de Döllinger, aussi bon catholique que grand érudit; il me paraît avoir cédé au faible des Allemands pour les hypothèses les plus hasardées, dès qu'elles ont fait couler beaucoup d'encre et produit force gros volumes: cela même constitue une bonne partie de ce qu'ils appellent la

science. Toutes les œuvres authentiques d'Hippolyte protestent contre le triste honneur qu'on a voulu lui faire en lui attribuant une œuvre qui n'est ni dans sa manière ni de son style[1]. Mais surtout le traité contre Noët est là pour crier qu'il n'a jamais écrit les sottises sur Noët et Héraclite qui figurent aux chapitres VIII, IX et X du neuvième livre des *Philosophumènes*.

Mais nous n'avons pas cette raison pour repousser le nom de Caïus, et il y en a au contraire d'assez fortes pour l'admettre. Je n'entends pas approfondir cette question d'érudition, j'indique seulement les principales données qui peuvent aider à la résoudre.

L'auteur des *Philosophumènes* cite plusieurs de ses ouvrages : 1° un traité dont il n'indique pas le titre, mais dans lequel il avait parlé des 72 fils d'Abraham, pères des 72 nations[2], et, à ce qu'il semble, de Noé et de son arche, dont les mesures et les restes se voyaient, selon lui, sur le mont Ararath[3]; 2° un court écrit contre les hérésies, antérieur à celui que nous avons et dans lequel il exposait sommairement et énigmatiquement les opinions des hérétiques, plus pour les avertir de leurs erreurs que pour les réfuter et les flétrir[4]; 3° un traité sur la substance du tout, dirigé contre Platon et contre ses partisans, entre autres

[1] Voici tout le fondement de la thèse de Bunsen; c'est un article de Photius, que je transcris : « Lecture d'un tout petit livre (βιβλιδάριον) d'Hippolyte, disciple d'Irénée. C'est un traité contre trente-deux hérésies, commençant par les dosithéens (le nôtre commence par les naassènes) et finissant par les noétiens (le nôtre finit par les elchasaïtes ou plutôt par les sectes juives). Il dit que ces sectes ont été frappées et transpercées des coups d'Irénée, et que lui, Hippolyte, il a composé ce livre en forme de résumé de celui d'Irénée (ὧν καὶ σύνοψιν ὁ Ἱππόλυτος ποιούμενος τόδε τὸ βίβλιόν φησι σύντεταχέναι). Le style en est net, sans affectation, quoique non attique. Entre autres choses qui manquent d'exactitude, il dit que l'*Épître aux Hébreux* n'est pas de l'apôtre Paul. On dit qu'il prêchait le peuple à la façon d'Origène, dont il était l'ami et dont il aimait passionnément les discours» (folio 121). Le reste de l'article est une erreur de Photius, disant d'Hippolyte ce qu'Eusèbe raconte d'Ambroise, qui fournissait des copistes à Origène et le pressait sans cesse d'écrire. Et cette erreur vient sans doute de ce que Photius a lu légèrement Eusèbe, qui conte l'anecdote sur Origène et Ambroise dans le même chapitre où il parle des ouvrages d'Hippolyte.

[2] *Philos.*, X, ch. XXI, § 31.

[3] *Philos.*, X, ch. XXI, § 32.

[4] *Philos.*, Préface.

contre Atticus; 4° enfin un ouvrage contre les montanistes. L'auteur des *Philosophumènes* ne fait, il est vrai, que le promettre : « Je ferai, dit-il, une exposition plus détaillée de leur doctrine; car cette hérésie est, pour beaucoup de personnes, une occasion de perdition; » mais nous savons par Eusèbe, répété par Photius, que Caïus (l'auteur, selon moi, des *Philosophumènes*) avait laissé un traité très vif contre le montaniste Proclus. Quoi qu'il en soit de ces détails, il est certain que notre compilateur avait écrit, avant l'ouvrage qui nous reste de lui, un traité sommaire contre les hérésies et un autre sur la substance de l'univers; cela nous suffit pour retrouver sa trace.

Nous lisons, en effet, dans Photius cet article très important, qu'il faut traduire tout entier avant d'en tirer les conséquences : « Lecture du livre de Josèphe[1] intitulé Περὶ τοῦ Παντός, qui, dans d'autres exemplaires, porte le titre de Περὶ τῆς τοῦ Παντὸς αἰτίας, et dans d'autres encore Περὶ τῆς τοῦ Παντὸς οὐσίας. Il se compose de deux petits discours (ἐστὶ δὲ ἐν δύσι λογιδίοις). L'auteur y signale le désaccord de Platon avec lui-même, démontre qu'Atticus[2] a des sentiments déraisonnables et faux sur l'âme, la matière, la résurrection, et contredit ses propres opinions sur ce sujet : il prouve que la race des Juifs est beaucoup plus ancienne que celle des Hellènes. Il pense que l'homme est composé de feu, de terre, d'eau et (d'air ou) de πνεῦμα, qu'il appelle l'âme. Au sujet de (cet air subtil ou de) ce πνεῦμα, il écrit en propres termes : Ayant pris ce qu'il y a de principal dans le πνεῦμα (τούτου τὸ κυριώτερον ἀνελόμενος), Dieu le façonna en même temps que le corps, et lui prépara passage à travers tout membre et toute articulation. Ainsi combiné avec le corps (τῷ σώματι συμπλασθέν) et le parcourant tout entier, (ce πνεῦμα) prend la forme du corps qu'il *regarde* (τῷ αὐτῷ εἴδει τοῦ βλεπομένου σώματος τετύπωται)[3]; et il est plus froid quant à la sub-

(1) Nous verrons combien cette attribution est fautive.

(2) Platonicien, contemporain d'Antonin le Pieux.

(3) Je ne sais ce qu'il veut dire par ce βλεπομένου. Est-ce du corps *visible* qu'il veut parler?

stance que les trois autres éléments (eau, terre, feu) dont le corps se compose. Après ces paroles, indignes de la science de la nature humaine chez les Juifs et de sa propre habileté, (Josèphe) trace un bref exposé de cosmogonie. Il professe des doctrines très rapprochées des nôtres sur le Christ, le vrai Dieu, prononçant le nom même du Christ (κλῆσιν ἀναφθεγγόμενος) et écrivant irréprochablement sur sa génération ineffable par le Père; ce qui pourrait induire quelques personnes à douter que ce petit traité fût de Josèphe[1]. Je trouve dans des exemplaires que cet écrit n'est pas de Josèphe, mais de Caïus, prêtre vivant à Rome, qu'on dit avoir aussi composé le *Labyrinthe*, et dont il existe un dialogue d'une polémique fort vive contre l'hérésie des montanistes, dialogue dirigé contre Proclus[2]. Quant au *titre transmis*[3] du traité Περὶ τῆς τοῦ Παντὸς οὐσίας, on dit que les uns attribuent ce traité à Josèphe, d'autres à Justin le martyr, d'autres à Irénée[4], comme *quelques-uns ont attribué le Labyrinthe à Origène*. Mais ce dernier ouvrage est vraiment l'œuvre de Caïus, comme lui-même l'a témoigné à la fin du *Labyrinthe*, où il dit qu'il était l'auteur du traité *Sur la substance du Tout*. Est-ce un ouvrage du même titre ou celui que je viens de lire? C'est ce qui ne m'est pas encore évident. On dit que ce Caïus fut prêtre de l'Église de Rome sous les grands prêtres (ἀρχιερέων) Victor et Zéphyrin, et qu'il fut élu évêque des nations, qu'il composa encore un traité particulier contre l'hérésie d'Artémon et une dispute (διάλεξιν) très forte contre Proclus, zélé montaniste, dans laquelle il ne reconnaît que treize lettres de Paul, n'y comprenant pas celle aux Hébreux[5]. »

(1) Photius est bien modeste.

(2) Proclus = Proculus.

(3) Ἀναπογράφου δὲ καταλειφθείσης.

(4) L'attribution à Justin ou à Irénée ne serait pas impossible. Justin est contemporain d'Atticus; et l'on ne sait lequel des deux est l'aîné. Irénée, qu'Eusèbe fait présider un concile des Gaules, encore en 190, doit être plus jeune qu'Atticus. Mais l'attribution à l'un ou à l'autre, quoique possible, est fort invraisemblable.

(5) Ce dernier fait n'est point particulier à Caïus. Photius nous dit la même chose de saint Hippolyte. Il la dit de Clément. Il aurait pu la dire d'Origène, qui reconnaît dans l'*Épître aux Hébreux* la pensée mais non le style de Paul.

J'ai voulu citer *in extenso* cette précieuse notice, avec ses redites, ses incertitudes, ses contradictions, parce qu'elles peuvent elles-mêmes servir d'éléments à la solution cherchée; dans tous les cas, on ne pourra m'accuser d'abuser de textes tronqués, ce qui n'arrive que trop souvent dans les questions de ce genre.

Remarquons d'abord cette information, qui peut, à première vue, sembler indifférente, que le *Labyrinthe* (traduisez les *Philosophumènes* ou la *Réfutation des hérésies*) était déjà mis par quelques-uns sous le nom d'Origène, dès le IXe siècle. Mais Photius savait encore que cet ouvrage était de Caïus, et non du philosophe alexandrin. Comme on le voit, l'unanimité des manuscrits est une faible preuve en faveur de l'attribution à Origène, si l'identification du *Labyrinthe* et de cet ouvrage est fondée; car cette attribution n'était le fait que de quelques-uns, au temps de Photius. Mais qu'est-ce qui me permet d'affirmer avec tant d'assurance l'identité de l'ouvrage dont parle le savant grec et de la compilation que nous possédons aujourd'hui? Un fait bien mince, mais qui n'est pas moins concluant. Photius lisait dans le *Labyrinthe* que l'auteur revendiquait, vers la fin de ce livre, la paternité du Περὶ τῆς τοῦ Παντὸς οὐσίας. Or nous lisons exactement la même chose dans le dernier chapitre du dixième livre de nos prétendus *Philosophumènes*. Cette rencontre ne serait-elle pas vraiment merveilleuse, si les deux ouvrages étaient différents? J'ai supposé provisoirement qu'en nous parlant d'autres livres, où il énumérait les 72 nations issues des 72 fils d'Abraham, notre faux Origène indiquait un livre particulier. Il faut rejeter cette supposition, car je vois, par une ligne de Photius, que l'auteur du traité sur la substance du monde s'était efforcé d'y prouver que «la race des Juifs était beaucoup plus ancienne que les Hellènes» et que celle de tous les autres peuples barbares. Mais la discussion dans laquelle l'écrivain des *Philosophumènes* nous renvoie à ses autres livres où il parlait des abrahamides comme pères des nations a précisément le même objet que la démonstration lue par Photius dans le Περὶ τῆς τοῦ Παντὸς οὐσίας. » Puisqu'il ne nous paraît pas hors de propos,

disent les *Philosophumènes*, de montrer que les peuples qui se sont adonnés à l'étude de la sagesse sont postérieurs aux nations qui ont honoré Dieu [1], disons l'origine de ces peuples et de ces nations [2]. » Et les paragraphes 30 et 31 du chapitre XII du livre X paraissent tout simplement, vu les habitudes copistes de l'auteur, un fragment de ces ἕτεραι βίβλοι, de ces ἕτεροι λόγοι auxquels il nous renvoie, c'est-à-dire des δύο λογίδια dont se composait le Περὶ τῆς οὐσίας. Ajoutons que le paragraphe 32 du chapitre XXI du livre X des *Philosophumènes*, qui nous renvoie à ce traité, et la première partie du paragraphe suivant présentent le même caractère que les quelques lignes du Περὶ οὐσίας qui paraissent à Photius indignes de la science physiologique des Juifs sur l'homme. Là aussi les premiers principes des êtres sont le feu et le πνεῦμα, l'eau et la terre. Les anges sont de substance ignée, le soleil et la lune sont formés de feu et de πνεῦμα; les volatiles et les animaux aquatiques sont sortis de l'eau, car Dieu voulut que la substance humide fût féconde. De la terre pareillement sont nés les reptiles et les bêtes des bois. Enfin Dieu forme l'homme de toutes les essences combinées ensemble, c'est-à-dire de terre, d'eau, de feu et de πνεῦμα [3], comme nous le voyons dans la citation de Photius sur la création de l'homme. C'est le matérialisme de Tertullien et, je le crains, des Latins; d'âme, de substance non sensible, je n'en découvre pas l'ombre dans la physiologie des *Philosophumènes*, pas plus que Photius dans celle du Περὶ οὐσίας. Ces rencontres ne peuvent être fortuites; et si le *Labyrinthe* était de Caïus, le traité que lisait Photius *Sur la substance* en était aussi; et si ces deux ouvrages étaient de cet ecclésiastique de Rome, les *Philosophumènes* ne peuvent manquer d'en être également. L'ouvrage que nous possédons aujourd'hui et celui que Photius lisait avec l'en-tête de Λαβύρινθος sont un seul et même

[1] Ces nations se réduisent aux Juifs et à leurs ascendants jusqu'à Noé.

[2] *Philos.*, X, ch. XII, § 31.

[3] Ce mot est décidément pour notre auteur le mot consacré pour *air;* trois fois dans les deux paragraphes que je résume, en indiquant les différents éléments, il a mis πνεῦμα et non ἀήρ.

ouvrage; et nous en trouvons sans doute le véritable titre dans ces mots qui commencent le dixième livre de la compilation publiée par Miller : τὸν λαβύρινθον τῶν αἱρέσεων διαρρήξαντες. Au lieu donc du titre *Philosophumènes d'Origène* ou *Réfutation de toutes les hérésies*, il faut rétablir *Labyrinthe de Caïus* ou *Réfutation*, etc. (Καίου Λαβύρινθος ἢ κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων Ἔλεγχος). Les doubles titres étaient assez fréquents dans l'antiquité; et ce fut, au IIIe et au IVe siècle, lorsque les chrétiens commencèrent à affecter des allures littéraires, une sorte de mode de choisir des titres singuliers, comme les *Tapisseries* de Clément et d'Origène, la *Thalie* d'Arius [1]. Caïus donna dans ce travers.

Ces conclusions sont confirmées indirectement par ce fait que l'auteur qui donne lieu à cette discussion avait composé un petit et un grand traité contre les hérésies, comme Caïus un petit et un grand *Labyrinthe;* et quant à moi, je ne doute pas que le petit *Labyrinthe* ou le petit traité contre les hérésies ne nous reste à peu près entier dans le grand. Car toute la différence de ces deux ouvrages, c'était, d'après la préface du second, que, voulant ménager des frères égarés, Caïus n'expliquait sommairement que les dogmes hérétiques et leurs rapports avec les systèmes des philosophes dans son petit Ἔλεγχος, composé le premier, tandis que, dans son second traité, outre qu'il développait beaucoup plus les δόγματα, il dévoilait ce qu'il appelle les ἄρρητα, et quelquefois les ὄργια empruntés à la sagesse de la terre, c'est-à-dire aux mystères et même aux impostures et aux friponneries des cultes grecs et barbares [2]. C'est la même différence qui existe aujourd'hui entre les cinq livres qui forment toute la *Réfutation* et les vingt chapitres du dernier livre qui la résument.

[1] Ce n'est qu'avec hésitation que je cite ce titre, plusieurs fois rapporté par Athanase. Il se pourrait qu'il fût de l'invention du grand polémiste, se moquant du style efféminé d'Arius, et des cantiques qu'il avait, dit-on, mis sur des airs du temps.

[2] Outre cette différence capitale, il y en a de secondaires. Le grand ouvrage contient neuf noms de sectes ou d'hommes de plus que le petit. Les sectes ne sont pas exactement dans le même ordre. Ainsi Justin, qui, dans la grande exposition, est avant Simon, Basilide, Valentin, est après eux dans la petite. Les docètes suivent

Quelques considérations encore. Nous avons vu qu'alors même que Photius ne nous apprendrait pas que le *Labyrinthe* ou la *Réfutation de toutes les hérésies* est de Caïus, et que Caïus, ce que nous savions déjà par Eusèbe, appartenait au clergé de Rome, on aurait déjà pu conclure et de l'esprit général de l'ouvrage, de certaines manières de parler et de l'emphase un peu épaisse du style, que cette réfutation n'était point d'Origène, ni même d'un homme d'une culture purement hellénique. Cette origine occidentale et latine d'un livre écrit en grec se trahit encore par plus d'un indice. C'est à l'école d'Irénée, auquel l'auteur emprunte d'ailleurs tant d'autres choses, qu'il doit sur la longévité du Christ une opinion particulière, qui ne lui est commune qu'avec l'évêque de Lyon parmi les écrivains ecclésiastiques. C'est encore à Irénée, mais surtout à Tatien, dont l'enseignement à Rome avait laissé bien des vestiges, et par conséquent à l'école romaine tout entière, qu'il doit cette absence de philosophie et ce demi-matérialisme qui percent dans le dixième livre du *Labyrinthe* et plus encore dans les mots que Photius nous rapporte du traité *Sur la substance du Tout*. Les mêmes influences s'accusent dans les accusations qu'il porte contre Calliste et les callistiens. Ce qui nous reste des écrivains ecclésiastiques de Rome respire l'esprit austère, violent et dur, si commun aux gens de race ou d'éducation latine, et l'on ne peut méconnaître, dans la partie du neuvième livre qui concerne les papes Zéphyrin et Calliste, les préventions acerbes et le ton emporté de Tertullien. L'auteur ne comprend pas mieux que l'ardent Africain que l'Église ne pouvait se régir comme une petite société secrète, et taxe d'impiété et de crime les ménagements politiques et nécessaires des souverains pontifes. Il frappe, il est vrai, à coups redoublés sur les montanistes et dirige contre eux une furieuse attaque dans son *Dialogue*

Justin dans le résumé; dans le développement ils en sont séparés par Simon, Valentin, Basilide, Marcion, les deux Théodote, Cerdon, Lucien, Apelles, etc. Je pourrais de même relever des noms de philosophes qui se trouvent dans le résumé et non dans le corps de l'ouvrage, comme si Caïus recopiait ce qu'il avait écrit précédemment, sans se soucier beaucoup que ce fût ou non le résumé exact de l'œuvre qu'il avait sur le métier.

contre Proclus[1], mais c'est ainsi que les sectaires traitent des alliés qui les compromettent; et Caïus l'antimontaniste n'en a pas moins le caractère de la secte qui, née en Phrygie, paraît avoir eu plus d'influence dans les pays de langue latine que dans les pays de langue grecque.

Mais ce qu'il faut surtout remarquer, c'est que l'esprit antiscientifique et hostile à la philosophie qui a inspiré la thèse principale du *Labyrinthe* était celui de l'école romaine, comme le témoigne ce qui nous reste du livre *Contre Artémon*. Photius attribue cet ouvrage à Caïus, et j'ai vu citer comme de ce polémiste le court fragment conservé par Eusèbe. Mais, d'un côté, l'auteur du *Labyrinthe* ne nomme pas Artémon parmi les nombreux hérétiques qu'il énumère, et dont pourtant quelques-uns étaient des personnages bien infimes; et, d'un autre côté, le passage d'Eusèbe n'autorise aucunement à supposer qu'il ait voulu parler de Caïus. Après avoir mentionné Maximinus, Heraclitus, Candidus, Sextus, Arabianus, parmi les adversaires des théodotiens et des artémonistes, en ajoutant qu'il y en avait beaucoup d'autres qu'il serait trop long d'énumérer, il cite quelques passages de l'un de ceux qu'il vient d'indiquer, mais sans nommer personne. Je fais cette remarque, parce qu'il est important de montrer que la thèse de l'auteur du *Labyrinthe* ne lui est point personnelle, mais qu'elle lui vient en bonne partie du milieu dans lequel il s'est formé et développé.

Or quel est le principal reproche que fait à Artémon et à ses sectateurs l'écrivain anonyme cité par Eusèbe? « Ils foulent aux pieds avec autant d'audace que d'impiété, s'écrie-t-il, la règle de l'ancienne foi dans leur ignorance du Christ, qu'ils n'ont pas trouvé, parce qu'ils ne l'ont pas cherché par la droite voie. Et ils sont tombés à ce degré de folie et d'impiété, que, si on leur pose une raison tirée des Écritures, ils répondent en demandant si cet argument forme un syllogisme conjonctif ou disjonctif, et,

[1] Ce dialogue, cité par Photius dans la notice ci-dessus traduite, était connu d'Eusèbe, qui, bien avant l'auteur de la *Bibliothèque grecque*, l'avait attribué à Caïus. (*Hist. eccl.*, VI, ch. XVI.)

abandonnant les saintes Écritures de Dieu, ils se mettent à parler géométrie. Euclide est leur oracle; Aristote et Théophraste font l'objet de leur admiration. Ils adorent Galien. C'est en se fondant sur l'art et sur les doctrines de ces savants qu'ils s'efforcent d'affermir l'impiété de leur hérésie; c'est par les artifices trompeurs empruntés à des hommes qui ignoraient Dieu qu'ils détruisent la simplicité des divines Écritures et la pureté de la foi. » Ne reconnaissons-nous pas dans ces paroles la fausse thèse de l'auteur du *Labyrinthe*, criant que Basilide prend son système dans les *Catégories* d'Aristote, pour un terme de logique que cet hérésiarque avait laissé échapper en passant; que Valentin copie Pythagore, parce qu'il parle de monade, d'ogdoade et autres expressions numériques; que Marcion a emprunté ses antithèses sur le Dieu bon et le Dieu juste à l'opposition de Φιλία et de Νεικός dans Empédocle, et Noët l'identité de Dieu le Père et de Dieu le Fils à la théorie d'Héraclite sur l'identité des contraires? L'anonyme et Caïus montrent la même prévention contre la philosophie et la même incapacité de discerner le fond de la forme dans une doctrine, et se plaignent avec le même emportement qu'on introduit Euclide, Galien, Théophraste, Aristote, toute la science profane, dans la théologie, parce que l'on raisonne.

Les *Philosophumènes*, auxquels il faut restituer le vrai titre de *Labyrinthe* ou *Réfutation de toutes les hérésies*, sont donc bien sortis de l'esprit étroit qui régnait, je ne dis pas dans l'Église romaine, mais dans l'école chrétienne de Rome; et celui qui les a écrits (que ce soit Caïus ou tout autre auteur de race ou d'éducation latine, mais je crois que c'est Caïus) n'aurait jamais composé le traité *Des Principes* ou les *Commentaires sur l'Évangile de saint Jean* et *sur l'Épître aux Romains*, ni exercé sur la métaphysique chrétienne l'influence de Clément, et surtout d'Origène.

TABLE.

		Pages
I.	Introduction	1
II.	Méthode d'Origène	27
III.	Théologie	63
IV.	Cosmologie	131
V.	Anthropologie ou science de l'homme	217
VI.	Téléologie : résurrection	297
VII.	Téléologie : épreuves successives, salut universel	343
VIII.	Origène au IIIe et au IVe siècle	407
IX.	Origène au IVe et au Ve siècle	462
X.	Origène au VIe siècle et jusque dans les temps modernes	535
XI.	Conclusion	613
XII.	Appendice : les *Philosophumènes*	665

igène
2477

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

2477.